

الدكتور زهير أبو الطول

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب  
بجامعة القاهرة

وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

# أسرار الفلسفة

الطبعة الحادية عشرة

يوليو ١٩٩٠

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر والتوزيع

٣٢ عبد القادر مروت - القاهرة













الدكتور زهير أبو الطول

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب  
بجامعة القاهرة  
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

# أسس الفلسفة

الطبعة الحادية عشرة

يوليو ١٩٩٠

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر والتوزيع

٣٢ عبد الحليم شرارة - القاهرة







### \*\*\* مقدمة الطبعة الحادية عشرة \*\*\*

ليس لدى ما أضيفه الى مقدمات الطبعات  
السالفة سوى أنى قفيت عدة سنوات - بعد نفاذ  
الطبعة العاشرة - أبحث عن نسخة من هذا الكتاب  
أستعين بها على إعادة طبعه - أو تعويره - حتى  
عشر ابنى د. حسام .. وابنتى منى على نسخة  
مكنتنى من اظهار الكتاب - جزاهما الله كل  
خير .







## محتويات الكتاب

صفحة	
٨ - ٣	فهرس الكتاب
٩	مقدمة الطبعة السابعة
١٠	تصويب أخطاء
١١	اهداء الكتاب
١٢	ملاحظات
١٣	مقدمات علمية
١٨ - ١٤	مقدمة الطبعة الرابعة
٢٥ - ١٩	مقدمة الطبعة الثالثة
٢٠ - ٢٦	مقدمة الطبعة الاولى

### الباب الاول

الفلسفة مجالا ومنهجيا ٣١ - ٢٢٨

#### ٣٢ مجمل الباب الاول

الفصل الأول - مجال الفلسفة ٣٣ - ١٣٢

١ - نشأة الفلسفة بين الشرق والغرب : تمهيد ٣٣ -  
حظ الشرق من نشأتها ٣٤ - رد نشأتها الى الغرب  
٣٦ - عودة الى ردها الى حكمة الشرق القديم ٤٠

٢ - تطور معنى الفلسفة قديما وحديثا : لفظ الفلسفة  
٤٥ - معنى الفلسفة قديما ٤٦ - فى العصور  
الوسطى : ( أ ) فى أوربا ٤٨ - ( ب ) فى تراث العرب  
٤٨ - فى العصور الحديثة ٥١ - معنى الفلسفة عند  
مدارس الفكر الفلسفى المعاصر ٥٣ - ( ا ) استمرار  
الموقف التقليدى ٥٥ - ( ب ) الوضعية الكلاسيكية  
والوضعية المنطقية المعاصرة ٥٦ - موازنة بين  
الموقفين السباليين ٥٨ - ( ج ) موقف أصحاب  
الفلسفة العملية المعاصرة ( البرجماتية ) من الفلسفة  
٦٢ - ( د ) موقف أصحاب الماركسية من الفلسفة  
٦٦ - ( هـ ) موقف أصحاب الوجودية من الفلسفة  
التقليدية ٧٠ - تعقيب ٧٤ .

٣ - موضوع الفلسفة : تمهيد ٨٦ - ( ا ) الانطولوجيا ٨٦ - ١١٤  
أو مبحث الوجود ٨٧ - ( ب ) الاستمولوجيا أو  
نظرية المعرفة ٨٨ - ( ج ) الأكسيولوجيا أو مبحث

القيم ٨٨ - ( د ) في فلسفات العلوم ٨٩ - ( ١ ) فلسفة القانون ٩٠ - ( ٢ ) فلسفة الدين ٩١ - ( ٣ ) فلسفة التاريخ ٩٢ - ( ٤ ) فلسفة السياسة ٩٥ - ( هـ ) في استقلال العلوم الانسانية ٩٧ - ( ١ ) مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة ٩٧ - ( ٢ ) مدى استقلال علم الاجتماع ١٠١ - ( و ) تعقيب ١٠٥ .

٤ - غاية الفلسفة : في حكمة الشرق القديم ١١٥ - في ١١٥ - ١٣٢  
فلسفة اليونان ١١٥ - في العصور الوسطى ( ١ ) في أوروبا ١١٨ - في التراث الفلسفي العربي ١١٩ - في التصوف العربي ١٢٠ - في العصور الحديثة في أوروبا ١٢٢ - تعقيب ١٢٧ - مصادر ١٣١ .

## الفصل الثاني - من فلسفة العلوم : في مناهج البحث

العلمي ١٣٣ - ٢٢٨ .  
في معنى العلم وفلسفته ١٣٣ - رواد الفكر العلمي من العرب ١٣٧ - معنى المنهج العلمي ١٤٠ - أشيع مناهج البحث ١٤١ - ( ١ ) في الاستنباط : ( أ ) القياس الصوري ١٤٢ - ( ب ) الاستنباط الرياضي ١٤٤ - منهج العلوم الرياضية ١٤٥ - منهج البحث الفلسفي عند ديكارت ومدرسته ١٤٧ ( ٢ ) في الاستقراء التجريبي : الاستقراء ودلالته ١٥٣ مراحل منهج البحث العلمي ١٥٨ - ( ١ ) الملاحظة والتجربة ١٥٨ - ( ٢ ) وضع الفروض ١٦٢ - ( ٣ ) التثبت من صحة الفروض ١٦٤ - طرق الاستقراء عند مل ونقدها ١٦٥ : ( أ ) طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع ١٦٥ - ( ب ) طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف ١٦٧ - ( ج ) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف ١٦٩ - ( د ) طريقة التغير النسبي ( أو التلازم في التغير ) ١٦٩ - طريقة البواقي ١٧٠ - في نقد طرق الاستقراء ١٧٢ - أهمية الاستقراء في حياتنا ١٧٥

من تاريخ منهج البحث العلمي ( التجريبي ) : في ١٧٩ - ٢٠٠  
العصور القديمة والوسطى ١٧٩ - في عصر النهضة في أوروبا ١٨٤ - في أوروبا في العصر الحديث ١٨٧ - منهج الاستقراء عند بيكون ١٨٧ - الجانب السلبي في منهج بيكون ١٨٨ - الجانب الايجابي في منهجه ١٩٠ - البحث التجريبي العلمي في التراث العربي ١٩٦ - منهج الاستقراء التجريبي عند جابر بن حيان وابن الهيثم ١٩٨

في خصائص التفكير العلمي والفلسفي : تمهيد ٢٠١ . ٢٠١ - ٢٢٨



مميزات المعرفة العامة ٢٠١ - أهم خصائص التفكير  
العلمي ٢٠٣ - حقيقة ننبه اليها ٢١٠ - أهم صفات  
العالم ٢١١ - داروين كممثل اعلى للعالم ٢١٢ -  
أهم مميزات التفكير الفلسفي ٢١٣ - أهم خصائص  
الموقف الفلسفي ٢١٥ - أهم صفات الفيلسوف  
٢١٩ - في اتصال التفكير العلمي بالتفكير الفلسفي ٢٢٠ -  
علاقة العلم بالفلسفة تاريخيا ٢٢٢ - مصادر  
الفصل ٢٢٧

## الباب الثاني

مبحث الوجود أو الانطولوجيا ٢٢٩ - ٢٩٥

٢٣٠ مجمل الباب الثاني

الفصل الأول - ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا . . . . ٢٣١ - ٢٥٤

اختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا والاستمولوجيا  
٢٣١ - مجال ما بعد الطبيعة ٢٣٣ - امكان قيام  
ما بعد الطبيعة عند أرسطو ٢٣٥ - مذاهب في  
تفسير الوجود ٢٣٨ - المذهب المادي ٢٤٠ - المذهب  
الروحي ٢٤٦ - مذهب الروحية المتكثرة ٢٤٧ -  
مذهب الروحية الواحدى ٢٥٠ - تعقيب ٢٥٠ -  
مصادر الفصل ٢٥٥

الفصل الثانى - ما بعد الطبيعة في نظر خصومه : عرض

ومناقشة . . . . . ٢٥٦ - ٢٩٥

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية ٢٥٦ - عدا  
بعض مفكرى العرب للفلسفة ٢٥٨ - نقد الغزالي  
للتفكير الفلسفي ٢٥٨ - كانط والميتافيزيقا  
التقليدية ٢٦٢ - موقف الوضعية التقليدية  
( الكلاسيكية ) من التفكير الميتافيزيقى ٢٦٢ - تمهيد  
في الوضعية المنطقية المعاصرة ٢٦٦ - موقف الوضعية  
المنطقية من التفكير الميتافيزيقى : ( ا ) موازنة بين  
الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة ٢٧٠ ( ب )  
انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة  
٢٧٢ - مناقشة خصوم البنافيزيقا ٢٧٨ - مناقشة  
خصوم الفلسفة من العرب ٢٧٩ - مناقشة  
الوضعيين في رفض ما بعد الطبيعة ٢٨٣ - مناقشة  
الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة ٢٨٣ -  
وجه الحاجة الى ما بعد الطبيعة ٢٩٠ - مصادر  
الفصل ٢٩٥

### الباب الثالث

الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٢٩٦ - ٣٧٤

٢٩٧

#### مجلد الباب الثالث

مجال نظرية المعرفة . . . . . ٢٩٨

الفصل الأول - امكان المعرفة . . . . . ٢٠٠ - ٢٢٣

تمهيد ٣٠٠ - ( ١ ) مذهب الشك ٣٠٢ - الشك  
الابستمولوجي ٣٠٤ - الشك الحقيقي المطلق ٣٠٥ - ( ب )  
مذهب التيقن ٣١٢ - تمهيد في الشك المنهجي ٣١٣ - بعض  
أساليب التيقن ٣١٨

الفصل الثاني - طبيعة المعرفة . . . . . ٣٢٤ - ٣٤٠

تمهيد ٣٢٤ - ( ١ ) مذاهب الواقعيين ٣٢٥ - الواقعية  
الساذجة ٣٢٥ - ( ب ) الواقعية النقدية ( التقليدية )  
٣٢٧ - ( ج ) الواقعية الجديدة ٣٢٨ - ( د ) مذهب  
الواقعية النقدية ( المعاصرة ) ٣٢٩ - ( ٢ ) مذاهب  
المثاليين - تمهيد ٣٣١ - ( ١ ) المثالية الذاتية ٣٣٢ -  
( ب ) المثالية النقدية ٣٣٤ - صور مثالية ٣٣٧ -  
تعقيب ٣٣٨

الفصل الثالث - منابع المعرفة وأدواتها . . . . . ٣٤١ - ٣٧٤

المذهب العقلي : خصائص المذهب ٣٤١ - المذهب  
العقلي في فلسفة ديكرت ومدرسته ٣٤٥ - المذهب  
التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي ٣٤٨ -  
المذهب التجريبي عند جون لوك ٣٥٠ - المذهب  
التجريبي عند دافيد هيوم ٣٥٢ - مراحل التجريبية  
الحديثة في انجلترا ٣٥٤ - موقف الوضعية المنطقية  
المعاصرة من المعرفة ٣٥٥ - موقف الاجتماعيين من المعرفة  
٣٦٠ - موقف الماديين من المعرفة ٣٦٢ - منابع المعرفة  
عند الصوفية ٣٦٣ - تعقيب عام ٣٦٧ - مصادر  
الباب ٣٧٣ - ٣٧٤ .

### الباب الرابع

مبحث الاكسيولوجيا أو القيم العليا ٣٧٥ - ٤٨٠

٣٧٦

#### مجلد الباب الرابع

الفصل الأول - لمحة الى القيم ومشكلاتها . . . . . ٣٧٧ - ٣٨٩

تمهيد ٣٧٧ - صنوف القيم ٣٧٨ - طبيعة القيم ٣٧٩ -



علاقة القيم احداها بالاخرى ٢٨١ - التوحيد بين  
الحق والخير ٣٨١ - التوحيد بين الحق والجمال  
٢٨٢ - التوحيد بين الجمال والخير ٣٨٣ - مصادر  
الفصل ٢٨٩ .

الفصل الثاني - الحق وعلم المنطق . . . . . ٢٩٠ - ٤٢٤

( ١ ) الحق . . . . . ٢٩٠ - ٤٠٧

طبيعة الحق ٢٩٠ - مقاييس ( معايير ) الحق ٣٩٣  
معييار الوضوح ٣٩٤ - نظرية النفع في الفلسفة العملية  
البرجماتية ٣٩٥ - مبدأ التحقق عند الوضعيين المنطقيين  
٣٩٩ - مناقشة النظريات السالفة ٤٠١ :

( ١ ) نظرية الوضوح ٤٠١ - ( ب ) مقاس النفع  
في المذهب العملي ٤٠٣ - ( ج ) مبدأ التحقق  
٤٠٥ .

( ب ) من تاريخ علم المنطق . ٤٠٧ - ٤٢٤

وظيفة المنطق ٤٠٧ - من تاريخ علم المنطق عند  
القدماء ٤٠٧ - المنطق عند مفكرى العرب ٤٠٩  
نفور العرب المتزمطين من المنطق ٤١١ - المنطق  
عند الغربيين المحدثين ٤١٤ - تعديلات في المنطق عند  
الوضعيين ٤١٨ - وجه الحاجة الى المنطق ٤٢٠ - مصادر  
٤٢٤ .

الفصل الثالث - الخير وعلم الاخلاق . . . . . ٤٢٥ - ٤٥٥

( ١ ) الخير . . . . . ٤٢٥ - ٤٣٢

طبيعة الخيرية ومقاييسها ٤٢٥ - مذهب الحدسيين  
( المثاليين ) ٤٢٦ - ( ١ ) المستوى كشيء خارج عن  
العقل ٤٢٦ - ( ٢ ) المستوى قائم في طبيعة العقل  
٤٢٧ - مذهب الفائيين ٤٢٨ : ( ١ ) مذهب المنفعة  
او اللذة ٤٢٨ ( ٢ ) مذهب الطاقة او المذهب الحيوى  
٤٢٨ : ( ١ ) مذهب الطاقة الغيرى ٤٢٩ - ( ب )  
مذهب الطاقة الانانى ٤٢٩ - ٣ - مذهب دعساء الخير  
الاقصى ٤٢٩ - مذهب الزهد والننسك ٤٣٠ - يعقيب  
٤٣٠ .

( ب ) علم الاخلاق . . . . . ٤٣٢ - ٤٥٥

مهيد في علم الاخلاق ٢٢٣ - معناه التليدى ٤٣٥ -  
محاله عند الطبيعيين ٤٣٨ - موقف الوضعية  
المنطقية المعاصرة من فلسفة الاخلاق ومنافستها  
٤٤٥ - صلة علم الاخلاق بالحياة العملية ٤٤٧ -

قيمة المبادئ الخلقية ٤٥٠ - مصادر الفصل

٤٥٤ .

الفصل الرابع - الجمال وعلم الجمال . . . ٤٥٦ - ٤٨٠

( أ ) الجمال . . . ٤٥٦ - ٤٧٠

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية ٤٥٦ -

المدرسة الاجتماعية الوضعية ٤٥٩ - تعقيب ٤٦٠

- تذوق الجمال في علم النفس ٤٦١ - تقويم الجمال

٤٦٢ - مصدر العبقرية الفنية ٤٦٥ - نظرية الإلهام

٤٦٥ - نظرية اللاوعي ٤٦٦ - الإلهام عند علماء

الاجتماع ٤٦٧ - الإلهام عند علماء النفس ٤٦٨ - تعقيب

٤٧٠ .

( ب ) علم الجمال . . . ٤٧١ - ٤٧٩

من تاريخ علم الجمال ٤٧١ - أظهر مذاهب

المحدثين في علم الجمال ٤٧٤ - المذهب المثالي ٤٧٥

المذهب الطبيعي ٤٧٦ - المذهب الرومانسي ٤٧٨ - مصادر

الفصل ٤٨٠ .

كشف ودليل ومعجم . . . ٤٨١ - ٥٠٧

كشف بأشهر الأعلام . . . ٤٨٣ - ٤٩٣

دليل بأهم المذاهب والمدارس الفلسفية . . . ٤٩٤ - ٤٩٦

معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل . . . ٤٩٧ - ٥٠٧

كتب المؤلف . . . ٥٠٩ - ٥١٠



## مقدمة الطبعة السابعة (١)

تكفل موضوع هذا الكتاب سعة وشمولا ، ومنهج بحثه دقة وأمانة ، وأسلوب معالجته عرضا ومناقشة ... تكفل هذا برواج الكتاب في العالم العربي طولا وعرضا ، وقد اقترنت كل طبعة تلت أولى طبعاته بإضافات ضخمة ، أثرت مضمونه وضاعفت حجمه ، وتيسيرا لتداوله انضمرنا تضخمه - منذ النبعة الرابعة - أن نحذف بابا - من ثلاثة فصول - عن الفكر الاسلامي : كلامنا وفلسفة وتشوفا ، وقد رفعنا من طبعتنا الراحنة أرقام الصفحات في دليل المذاهب والمدارس ، وأبقينا - بعد - على حجمه مأمكن ذلك .

وانا لارجو أن يجد قارئه فيما ضم من تراث عقلى وروحي زادا من المعرفة النخبية المشرقة : يمدد برؤية أوضح ، ويضيء له الطريق الى الاصالة والابداع .

ت . ط

١٩٧٩

## تصويب أخطاء

وقعت - أثناء الطبع - بضعة أخطاء مطبعية ، لا تخفى على فطنة القارئ ،  
ومن أهمها :

ص ١٣٨ أواخر السطر الأول والثاني صوابها : وقد رد الخوارزمي  
الهندسة الى الجبر فمهد ...

ص ١٤٥ خامس وسادس كلمة صوابهما : عشرين قرنا .

ص ٢٢٣ س ٢٠ صوابها : ويقول « روبرتسون وغيره من مؤرخي الفكر -  
( وفي الهامش يصحح الاسم الى : J. M. Robertson ثم يحذف رقم  
الصفحة ) .

ص ٢٣٨ سطر ١ و ٢ صوابهما كما يلي : محسوسات ، ولما كانت  
المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصدها  
مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب ... الخ .

ص ٣٣١ سطر ١٠ - صوابها : ناتورب + ١٩٢٤ P. Natorp

## الى زوجتى

فى ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء والاستقرار ، أعددت هذا الكتاب ، وبرغم ما اقتضته تنشئه ولدينا : « حسام ومنى » من رعاية ومشقة ، تكفل ما وهبت من جهد ، وما قدمت من عون ، بأن يظهر الكتاب على هذه الصورة : فاليك أهدي هذا الأثر ، تقديرا لفضلك ، وعرفانا بجميلك .

ت . ط



## ملاحظات

١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الاعلام بوجه خاص أشرنا - بعد أسماء الفرنجة من الفلاسفة والمفكرين - الى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة

الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة الى عامنا الحاضر - الا قلة منهم أشرنا في الكثير من الحالات الى سنة ميلادهم اذا كانوا لا يزالون احياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء . أما المسلمون فيسبق سنوات وفاتهم حرف (ت) بمعنى توفي .

٢ - توخينا في رسم أكثر أسماء الاعلام أن تحتفظ بها كما شاعت في كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصبح شائعاً فيها أبقينا على المقطع الاخير في رسمه باللاتينية وهو (us) أو باليونانية (so) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الاءراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الاجنبية ، واحتفظنا أحياناً بحرف (p) بـاء في أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : بيرون Pyrrho مثلاً - وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وان لم يمنعنا هذا من أن نقول فيثاغورس Pythagoras تمشياً مع النطق الشائع .

٣ - في هوامش الصفحات اشارة الى أسماء الكتب ، اذا تكرر الكتاب اختصرت الاشارة الى ibid أو op. cit. ويراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه و idem بمعنى المؤلف نفسه ، وعندئذ يجوز التعقيب على ذلك بذكر مصدر آخر للمؤلف نفسه - وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية : ff أو Seq. ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

٤ - تاريخ وفاة الاعلام في العصور القديمة غير مؤكد محدد ، لهذا لم نتحفظ في اختيار التاريخ الذي ذكرناه ، والقارىء لا يهمل أن كان افلاطون قد مات فعلاً عام ٣٤٨ أو ٣٤٩ ق . م .

مقدمات علمية

### مقدمة الطبعة الرابعة

استغرق الفكر الغربى هذا الكتاب فى كل طبعاته السالفة — باستثناء باب أخير كنا قد أفردناه للفكر الإسلامى فلسفة وتصوفا وكلاما — وحتى فى طبعتنا السالفة توخينا أن نزيد حظ الفلسفات « الغريبة » المعاصرة من دراسات الكتاب ، وى طبعتنا الراهنة حرصنا على أن نفتح للعلم وفلسفته « فى تراث الغرب » مكانا ملحوظا ، ولكننا مع هذا كله تحرينا فى هذه الطبعة أن نضع حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الزاهر فى عصورهم الوسطى ، فى مكان مرموق من تاريخ الفكر البشرى ، بعد أن أغفل فضلها جمهرة الغربيين من مؤرخى الفكر .

وقد أشرنا فى طبعتنا الأولى الى أن كتابنا يضم دراسات يعارض بعضها بعضا ، ويفتح صدره لتطاحن المذاهب وصراع المدارس ، وان حرصنا على أن نحدد موقفنا منها جميعا ، بتعقيبات ذيلنا بها فصول الكتاب ، وبهذه الساحة نفسها جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين وجهات نظر يعارض بعضها بعضا — وان تصدينا لنقض بعضها أو تأييد بعضها الآخر ، أو رفضها جميعا وفاقا لنزعتنا العقلية واتجاهنا فى التفكير .

فأما فى مجال الفلسفة فقد جمعنا فى هذه الطبعة بين رأى الذين ينحدرون بنشأتها الى اليونان ، ويجاهرون بأن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ، بمعنى أنها لم تكن تنمة بناء بدأه غير اليونان ، ولا نتيجة مقدمات تنحدر بجذورها الى حكمة الشرق القديم . ولما كانت الفلسفة قديما تشمل العلم الرياضى والطبيعى ، انتهى اصحاب هذا الرأى — من أمثال « برترند رسل » B. Russell الى أن اليونان هم الذين أنشأوا العلم الرياضى . وابتدعوا العلم الطبيعى . واخترعوا الفلسفة ! وفى ضوء هذا كثر حديث مؤرخى الفكر عما سواه بالمعجزة اليونانية ! جمعنا فى ضبعنا هذه بين هذا الاتجاه وبين رأى الذين وسعوا مدلول الفلسفة حتى شمل التراث الروحى والعقلى فى



حكمة الشرق الموعظ في قدمه — فيما ذهب « ماسون — أورسيل »  
P. Masson-Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات  
العلية في باريس — ومن ردوا نشأة العلوم الرياضية إلى مصر القديمة  
وعدوا فن الهندسة اختراعاً مصرياً — فيما قال أمثال « ول ديورنت »  
W. Durant سيد مؤرخي الحضارات في أمريكا — ومن تحروا أن  
ينبها إلى خطأ الذين ينسبون — عند الحديث على المعجزة اليونانية —  
الأب والام للذين نشأت عنهما هذه المعجزة ، وجاهرُوا بأن الأب هو  
التراث المصري القديم ، وأن الأم هي ذخيرة بلاد ما بين النهرين —  
فيما قال « جورج سارتون » G. Sarton سيد مؤرخي العلم في أمريكا .

هذا عن الفلسفة ، أما في مجال العلم — بمعناه الحاضر — فقد  
جمعنا في طبعتنا الراهنة بين رأي جمهور مؤرخي العلم من الغربيين  
من يردون نشأة العلم ( الطبيعي ) مستقلاً عن الفلسفة إلى أوربا الحديثة ،  
استناداً إلى أن المنهج التجريبي الذي استقل على أساسه العلم الطبيعي  
عن الفلسفة ، كان اختراعاً أوربياً ! تحدثت معاملة في أوربا — بل في  
انجلترا خاصة — في مطالع العصور الحديثة ، فصلنا في بيان هذا  
الاتجاه كما بدا في مؤلفات الغربيين من مؤرخي الفكر ، ولكننا عارضناه  
في طبعتنا هذه برأي جديد ينحدر بنشأة المنهج التجريبي العلمي إلى  
مفكرى العرب إبان العصور الوسطى ، فهم الذين سبقوا إلى اتخاذ  
الملاحظة طريقاً إلى الكشف عن الحقائق الكونية ، واستعانوا بالآلات  
والأجهزة العلمية تفادياً لقصور الحواس عن ملاحظة الظواهر الطبيعية .  
واستخدموا « التجربة العلمية » متى تيسر إجراؤها ، وقد سماها  
جابر بن حيان « بالتدريب » وسماها الحسن بن الهيثم « بالاعتبار » !  
وافترضوا الفروض لتفسير الظواهر التي يدرسونها . وحرصوا على  
نحيص فروضهم في ضوء التجربة ، ابتغاء التوصل إلى كشف « قوانين »  
تفسر هذه الظواهر تفسيراً عالياً ، بل فطنوا إلى ما لم يظن إليه رواد  
المناهج من الغربيين المحدثين ، وهو أن هذا الاستقرار لا يغني عن  
الاستنباط عند تطبيق القوانين العامة على الحالات الجزئية ! وراودوا

فاصنعوا بالفعل هذا المنهج العلمى فى دراساتهم ، فكان علم الكيمياء عند أمثان « جابر بن حيان » وعلم الطبيعة ( البصريات ) عند أمثال الحسن بن الهيثم ؛ وعلم الفلك عند أمثال « البيرونى » وعلم الطب عند أمثال « أبى بكر الرازى » « وأبى القاسم الزهراوى » . . . . فنشأت بهذا العلوم الطبيعية فى التفكير العربى قبل أن تنشأ فى تراث الغربيين بمئات السنين !

بل حتى فى مجال العلوم الرياضية ، كان لأعلام العرب إبان العصور الوسطى فضل ملحوظ فى ترقية بعضها واختراع بعضها الآخر ! نشأت هذه العلوم - تجريبية على الأقل - فى مصر القديمة منذ بضع عشرات من القرون ! ونشأ بعضها فى صورته النظرية فى الفكر اليونانى الذى تلا ذلك ؛ وفضل العرب فيها لا ينكر ، فعلم الجبر يدين للعرب الذين كانوا أول من أقامه على قواعد منطقية ، وعن العرب أخذ الغربيون اسمه Algebra ، وسيت اللوغارتمات فى أوربا « بالغورتى » نسبة الى « الخوارزمى » : وابتدع ثابت بن قره والبوزجاني علم التفاضل والتكامل Integral Calculus وكان العرب أول من أقام حساب المثلثات Trigonometry علماً مستقلاً عن علم الفلك . . . .

وقد فطن الى فضل العرب على نشأة العلم الطبيعى والرياضى ، قلة من المحدثين من مؤرخى الغرب الذين أكبوا على هذا التراث ، وعكفوا على دراسته ، ووقفوا على الكثير من كنوزه المخبأة ، فردوا اليه بعض ما يقتضيه الانصاف الأمين من حقوق فى مجال الفكر البشرى ، وأوضحنا نحن فى ايجاز ما غمض من اشاراتهم ، فأنصفنا فى هذه الطبعة أعلام مفكرى الغرب من ظلم حاق بهم أجيالاً ، واكتفينا فى هذا كله « بلمحات خاطفة » تشير الى كنوز هذا التراث ، دون أن نقف عنده طويلاً ، لأن فى عزمنا أن نفرد لتفصيل الحديث فيه كتاباً مستقلاً (١) .

---

(١) نحت عنوان « قصة العلم ومناهجه بين الفكر العربى والفكر الغربى » - دراسة مقارنة فى فلسفة العلوم . وقد نشرنا بحثنا مفصلاً فى مجلة عالم الفكر . تحت عنوان : خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين . ( العدد ٤ مجلد ٣ ) .

وسيعرف القارىء أن حديثنا عن العلم الطبيعى والرياضى فى كتاب  
عن « أسس الفلسفة » يبرره أن مفهوم الفلسفة كان — حتى مطالع  
العصور الحديثة — يتسع لكل معرفة منهجية منظمة ، وأن العلم —  
استقراييا تجرييا أو صوريا رياضيا — لم يكن قد استقل عن الفلسفة  
بعد .

وهكذا احتلت فى طبيعتنا الراهنة حكمة الشرق القديم ، وتراث  
العرب الوسيط : مكانا ملحوظا من تاريخ الفكر البشرى ، فكثيرا  
ما كنا نبدأ فى تأريخ موضوعات بحكمة الشرق القديم ، ونمضى فى  
تطورها عبر اليونان والرومان ومن تلاهم ، حتى اذا فرغنا من أوروبا فى  
عصورها الوسطى ، كشفنا عن دور التراث العربى الذى احتل مكان  
الصدارة بين الفكر الاوربى الوسيط فى ركوده وجموده ، والفكر  
الاوربى الحديث فى حركته ويقظته ، لأن الغرب حين أخذ ينفذ عن  
نفسه آثار الجمود الذى جثم على صدره فى العصور الوسطى ، وهم  
باليقظة والنهوض ، لجأ — منذ العصر المدرسى — الى العرب وجدد فى  
نقل كتبهم التى طوت تراث الأقدمين الى اللغة اللاتينية — وقد كانت  
يومئذ لغة العلم فى أوروبا — وراح يستقى منها العلم بتراث أجداده  
الأولين من اليونان والرومان ، ووقف خلال ذلك على اضافات الفكر  
العربى الأصيل الى هذا التراث القديم ، وكان هذا من أظهر العوامل  
تأثيرا فى نهضة أوروبا الحديثة — اتبعنا هذا فيما كتبنا ، الا حين كان  
يبدو لنا أن طرافة التفكير العربى تبدو أروع حين يذكر عقب التفكير  
العربى فى عصوره الحديثة ! ولكن هذا على أى حال قد شجعنا على  
أن نحذف من طبيعتنا الراهنة الباب الخامس بفصوله الثلاثة (١) ، تفاديا  
لتضخم الكتاب وتعذر تداوله بين القراء ، واستجابة لما قيل من أن  
وضعه قد لا يقتضيه الحديث عن « أسس الفلسفة » ، مجردة عما يقيد بها  
بسكان ، أو يربطها بظروف وملابسات !

\* \* \*

---

(١) كان عن الفلسفة الاسلامية ، وقد تناولها فلسفة وتصوفا وكلاما .  
( م ٢ — الفلسفة )



وبعد ، فهذا هو كتابنا الذي تقدمه اليوم في ثوبه الجديد الى قرائه ، حرصنا في كل طبعته على أن يضم الاصول التي لا يستقيم غيرها مدلول الفلسفة ، ولكن سماته وقسماته كانت تتغير في كل طبعة عما كانت عليه في سابقتها ، فليس العلم قائمة بأفكار جامدة ميتة محصورة عددا ، محددة شكلا ولونا ، يلوها المؤلف عبر السنين . ولكنه أفكار حية تسمى ، تنمو وتتناسل وتتكاثر وتتطور عبر الأيام ، وتتجدد في ذهن المؤلف وفاقا لمدى تفاعله مع قراءاته وخبراته : ومبلغ تكيفه مع تيارات المحيط الاجتماعي والفكري الذي يعيش فيه ، وتطور الكتاب — أي كتاب — عبر طبعته المختلفة ، صورة لتطور الفكر عند مؤلفه ، ومن هنا كان حرصنا على أن نسجل في فاتحة الكتاب مقدمات طبعته !

وبعد ، فما نظن أنا في حاجة الى أن نعيد هنا ما قلناه في مقدمة باحثنا الاولى بشأن أبواب الكتاب وفصوله ، والمنهج الذي اصطنعنا في دراستها ، ولا أن تبه قارئنا الى اننا أقمنا على خطتنا التي رسمناها منذ أن نشر هذا الكتاب أول مرة ، وأخص ما يميزها تلك الساحة التي استقبلنا بها تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، مع الحرص على تحديد موقفنا منها جميعا ، بتعقيبات ذيلنا بها موضوعات الكتاب في شتى فصوله ، وأجريتناها كلها في اتجاه واحد يمضي مع تيار الفلسفة العقلية وينصب آخر الأمر في خضمها دون أن تستهين بخطر اتجاهات التجريبيين والوضعيين ومن ساير ركبها ! وانا لندرجو في نهاية هذا التمهيد — ما رجونا في ختام طبعتنا السالفة — أن يساهم هذا الجهد المتواضع — بأي نصيب — في إثراء العقل واخصاب المعرفة ، وازدانة الطريق الى الاصاله والابداع .

## مقدمة الطبعة الثالثة (١)

أدركت هذه الطبعة اضافات كان من أظهرها تضخم نصيب الفلسفات المعاصرة ، وقد تناولناها كما بدت في الفلسفة العملية ، والماركسية والوجودية ، والوضعية المنطقية (٢) ، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود باطلاق ، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث في الانسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريبية (٣) ، حتى آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر .

وكان طبعيا أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع ، وتنوع المذاهب وتعدد اتجاهاتها ، أن نتوخى الإيجاز في عرضها ومناقشة مقوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نلم بهذا الفيض من الفلسفات في مثل هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعة بعض الاصدقاء ، فطلب الى أحدهم أن أستبعد ماضى الفلسفات الكلاسيكية من كتابي ، اكتفاء بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة ! راعنى هذا الرأي لاني سمعت ما يشبهه من بعض تلاميذى الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا ، لأعرض ما قيل في التفسير من تاريخ الفلسفة ، وما عرف من وجوه الاغراء بدراسته ، عسى أن تبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة : اشتد الكلف بالماضى والعمل على احياء تراثه عند رواد الفكر

---

(١) لم نجد ضرورة تبرر إعادة نشر المقدمة التي مهدنا بها للطبعة الثانية

(٢) وهي بالترتيب : — Pragmatism — Marxism — Existentialism —

— Logical positivism

(٣) هي : — Idealism — Realism — Rationalism — Intuitionism —

— Empiricism

الأوربي الحديث في عصر النهضة . فمهد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح . ثم تولاهم النفور من الماضي حين ساورهم الظن بأن الاعجاب بنرائه يعوق البحث النزيه عن الحقيقة . ويعرقل انطلاق الفكر الحر . وبدأت هذه الظاهرة في مطلع القرن السابع عشر عند الذين انصرفوا عن احياء الماضي ونزعوا الى انشاء فلسفة جديدة مبتكرة . اذ خشي جمهورهم من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حيا في الحاضر وأن يعيش أبدا ، وأشفقوا منه على مصير الفكر الحي الذي كان يدافع عنه « ديكارت » وهو يعيد بناء الفلسفة ليحييه من قوى الماضي - فيا يروى عنه اميل برييه E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضي وحذروا من مغبة التشيع له ، وطالبوا بالتهيو لاستقبال الدنيا بكرا متجددة متطورة على الدوام أبدا .

والى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon » في الجانب السلبي من منهجه التجريبي أن يظهر الباحث عقله من « أوثنان المسرح » حتى لا يتقيد بتراث الماضي ويجمد عند آراء الاغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes في أولى قواعد منهجه العقلى على أن ينبه الباحث الى ضرورة الاعتزاز بعقله ، وجعل وضوح الافكار وجلالتها مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا اتفت الكتب القديمة والسلطة الكنسية مصدرا للحقيقة ، وهكذا كان اتجاه جمهرة المفكرين في هذه الفترة ، ذهبوا الى القول بأن استمرار الماضي حيا في الحاضر ، يضلل العقل ويعوق انطلاق الفكر .

على أن هذه الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بساضى التفكير الفلسفى ، لم تعد منصفين يقدرّون الاستعانة بالتفكير الماضى ن مجال البحث عن الحقيقة . وكان فى مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارتى الذى عده مؤرخو الفلسفة من أتباع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب الذى يمكن تصويره فى صورته المتزمتة رجعا للغلو فى الاستخفاف بساضى التفكير ، لانه



أصلا ينطوى على غلو في الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترب بالحرص على تقدير تراثه والانتفاع بكنوزه . وقد بعث هذا المذهب في القرن الماضي « فكتور كوزان » + ١٨٦٧ V. Cousin وجد مع أتباعه في الترويج له ، وذهب أبعد ما ذهب صاحبه « لييتز » اذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن السابقين من أهلها لم يبقوا لخلفائهم مجالا لبحث ، ولم يتركوا في ميدان الفكر جديدا يمكن كشفه والعثور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يبقى على ما تنطوى عليه من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض ، وينشئ منها خلقا جديدا ! وبهذا المذهب تفنى الفلسفة في تاريخها ، ويذوب حاضرها في ماضيها ، ويوصد بهذا باب التجديد والابداع الحقيقي .



وتعقيا على ما أسلفنا نقول ان في كلتا الوجهتين من النظر غلوا ينبو بها عن جانب العقول ، فمذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التي تعج بالتفكير الشامخ البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوها فلا يدري أين سبيل التجديد والابداع ، وعندئذ يقنع بعرض الماضي وتخير ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض عسى أن تستوى مذهبها جديدا . . . ! وحسب هذا المذهب قصورا ونقصا أنه يعوق الابداع الحقيقي في التفكير الفلسفي ، اذ الاصل في كل مذهب - فيما يقول البعض - أنه كل متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متافرة . . . ؟ ان الفكر متجدد متطور على الدوام أبدا . فليبق باب التفلسف الصحيح مفتوحا على مصراعيه . وليس ينسحب هذا من الانتفاع بتراث الماضي والافادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا لخلفائهم مجالا لبحث فضلال مبين يعوق التفكير ويعرقل انطلاق العقل لا محالة .

أما حملة رواد الفكر الحديث على ماضى التفكير الفلسفى ، فقد كان لها ما يبررها فى ذلك العصر ، اذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد » السلطة العلمية - مثلة فى أرسطو - و « طغيان » السلطة الدينية - مثلة فى الكنيسة - وتطلعوا الى أن ينقلوا العقل الجديد من الجمود والركود الى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة الى التجديد والابداع ، وقد لا يعدو الحق من يقول ان هذه الظاهرة كانت وليدة عصرها ، وانها بوضعها القديم قد انتهت بانتفاء مبرراتها •



والادنى الى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » Leon Robin ان اغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم مستحيل فى الفلسفة ، لان تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فان تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، الى جانب أنه يسير على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دوما ، لم تتغير موضوعاتها وان طعنها البحث بعناصر جديدة ، أما تاريخ العلم فليس جزءا من العلم نفسه ، انه ماضى العلم ، هو الجزء الثانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل الى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فانه يكون جزءا منها ، ومن ثم يرضى أعرق مطالب الفكر وأشملها (١) •

والباحث فى ماضى الفلسفة كلما توغل فى مجاهله صادفته فى كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن

(١) L. Robin, La Pensée Grèque et les Origines de L'Espirit Scientifique. 1912, p. 5-6.

وقد نقله الى الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان (Greek Thought and the Origines of the Scientific Spirit 1928, p. 4).

تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، والارتداد الى هذا الماضي لا يعوق انطلاق العقل ، وانما يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الافكار التي يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع في اصدار الاحكام المتسرة فيما يقول « اميل برييه » (١) . انه يقفنا على التفكير البناء الشامخ ويعرفنا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويثير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، انه يكشف عن المحاولات التي قام بها الفلاسفة رغبة في حل الاشكالات التي عرضت لهم ، ويهدي الى الامام بمواضع الخطأ في محاولاتهم ، ومواطن القوة في تفكيرهم ، ويثير في النفس النقد الحر . . . ان في وسع دارس العلم أن يقنع بالتأنيج — القوانين — التي انتهت اليها مباحث العلماء دون الرجوع الى تطور التفكير الذي أسلم اليها ، لأن ماضى العلم هو الجزء الفانى من العلم (٢) — كما قلنا من قبل — أما دارس الفلسفة فانه لا يستطيع قط أن يستغنى عن ماضيها ، لان هذا الماضى يكون جزءا منها ويشترك معها في موضوع واحد ، والجديد في الفلسفة يقوم في العادة على قديم ، واذا نزع أصحاب الجديد الى تقويض القديم أملا في أن يقيموا بناءهم جديدا من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد — متى كان ملما بماضى الفلسفة — أن كثيرا من الحلول التي قدمها لحل المشكلات السابقون من الفلاسفة ، بزخر قوة وينبض حياة ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التي يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من الفلاسفة ! بل ان الفلاسفة الذين حاربوا الماضى كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضى وتراثه ! وفي مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الاوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم

---

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie, Vol. 1, p. 1

(٢) ومع هذا تعنى جامعات العالم المتمدنين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لي منذ ثمانية عشر عاما A.C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ( وهو الآن استاذ مساعد بجامعة اكسفورد ) ان جامعتة تفاخر جامعات انجلترا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وانما تخصص له قسما department بهيئة تدريس كاملة . . .

أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائناً من كان . . . ! والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ! وأن يأخذ مكان أرسطو في مدارس العالم المسيحي . . . والذي أراد بقصة المدفأة<sup>(١)</sup> أن يستبعد كل الجهود التي بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستألف الفلسفة وكأن أحداً قبله لم يفلسف ، وأن يجدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه<sup>(٢)</sup> » هل انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضي الذي كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ؟ كلا ، فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الارسطاطاليسية التي جد في هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغسطين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودينز سكوت + ١٣٠٨ ومن اليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضي وروحه ، وأن الماضي كان له تأثيره الخفي النفاذ على فلسفته . . . ؟ والغريب أنه يعترف هو نفسه — مع حملته على الماضي — بأن منهجه يقتضي أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضي ( والحاضر ) بعد أن يقوم بفحصه واختياره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد الباطل منه ويبقى على الحق فيه . . . ! وفي قصة سلة التفاحة التي وردت في خطابه الى الاب ميلان<sup>(٣)</sup> ما يشهد بما تقول .

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة في يوم بارد أن المصنوعات التي اشترك في صنعها كثيرون ، تجيء أقل كمالاً من المصنوعات التي أخرجها صانع واحد ، والبيت الذي يشيده بناء واحد يبدو أكمل من بيت يشترك في بنائه كثيرون ، والمدينة التي تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التي تقام دفعة واحدة ، وكذلك الحال في العلوم ، شارك في تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلوا من اليقين ، وحفلت بالاختلاء والاضاليل ، ومن هنا وجب أن يتبعض باعادة بنائها فرد واحد . . . !! وقد شرع هو في النهوض بهذا العمل . . . !

(٢) A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937, p. 9-24.

وقد ترجمه الى العربية المرحوم الاستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس في ديكارت .

(٣) يقول اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف للبعض



ان تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التي قيلت في موضوعات البحث الفلسفى ، من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة الى الاعتراف من معينه والاستعانة بترائه على الخلق العبرى الاصيل ، وبالرجوع اليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويلم بالتطورات التي أدركت هذا التفكير ، والحلول التي قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير فى نفسه روح النقد الحر ، ويفريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه الى الاستمسك بالقيم انعليا من حق وخير وجمال (١) .

ومن أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجمع فى كتابنا الحلول التي قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد فى حاضر الفلسفة ما يغنى عن ماضيها ، بل آثرنا أن ننهل من معين الماضى الذى يجرى فياضا متجددا مع كل عبرى فى أى عصر من عصور التاريخ ، وانا لندرجو أن يتكفل هذا التراث الغنى الخصب باثراء العقل واخصاب المعرفة وضاءة الطريق الى الاصاله والابداع .

ت . ط

---

الآخر ، فماذا تفعل لتتخلص من الفاسد الا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ فى فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد السليم منه الى السلة وتطرح التالف بعيدا عنها ، والمعنى واضح ، فالسلة هي العقل والتفاح هو الافكار التي تملأه .

(١) فصلنا فى بيان موقف الفلاسفة من تاريخ الفلسفة فى بحث مفصل لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » . وقد نشر فى كتابنا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — مع بحوث أخرى .

## مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتاب أجملت فيه أسس الفلسفة وأصولها ، في محاولة أريد بها توخي الدقة في الدراسة وتحرى البساطة والوضوح ، في غير ابتذال يخرج الكتاب عن نطاق البحث العلمي ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذي يحتمله بحث ينأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع الى ذلك سبيلا ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نتبعد التحيز من حسابنا ، فلا تنسب محاسن المذهب ونحن في غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا تغفل عن وجوه التهاافت فيه ونحن منصرفون الى بيان محاسنه ، فليس أضل عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملة وتفصيلا ، اذ بالغنا ما بلغ ضيق الباحث بمذهب ما - أو حتى بالاسس التي يقوم عليها مذهب ما - فانه واجد في ثناياه بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان ماثرا لاعجاب الباحث المنصف ، ان مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع مواطن الاعجاب ، ومنهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهي تنشذ الحقيقة في مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع بين الفلاسفة ، لانه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح في حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعي الذي يستفتى التجربة ولا يدعن لغير جوابها ، فالاستاذ آير A. J. Ayer - أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن (١) - يصرح في كتاب من كتبه - يعتبر اليوم على صغر حجمه انجيل الدعوة الى الوضعية المنطقية المعاصرة - بأن المذهب الذي يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التي تقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لان هذه المدارس

---

(١) كان استاذًا في جامعة لندن عند نشر الطبعة الاولى ، ثم نقل بعد استاذًا في جامعة اكسفورد - كما كان أولا .

قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذى ولا تقول الا لغوا (١) !! والى ما يشبه هذا الموقف عامة ذهب أصحاب الفلسفة العملية الامريكية Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر (٢) .

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعي عامة — والوضعية المنطقية خاصة — يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدي (٣) — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعي ومناهجه « غير ذات موضوع » ! ان قضاياها خلو من كل معنى يحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفذت موضوعها وافترقت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن تتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدد الحقيقة (٤) ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الصورية ( الرياضية ) وقضايا العلوم الطبيعية فصلا قاطعا ، فجعلوا الاولى قبلية — سابقة على التجربة — تحليلية يستخرج محمولها من

---

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلا مطلع الفصل الثامن ص ١٢٣ - ١٢٤ من طبعته التاسعة ( فبراير ١٩٤٩ ) . وقارن في التعليق على هذا الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورس » M. Cornforth في كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان :

In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism

(٢) ضاقوا بالنزاع الذي يشور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا أن العبرة بقيمة الفكرة في دنيا الواقع ، فصوابها أو خطؤها مرصون بنتائجها في حياتنا العملية ، وأن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية Formalism ، بهذا تحول مذهب البرجماتية الى منهج يستخدم للقضاء على النزاع الذي يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا خير في نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضا . . ! وسنعود الى تفصيل هذا في حينه ، وتارن : W. James, Pragmatism ص ٤٢ - ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ . وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٣) قارن الفقرة (ب) من الفصل الاول في الباب الاول .

(٤) انظر شرح هذا في حديثنا عن مفهوم الفلسفة ( فقرة ٢ من الفصل الاول في الباب الاول ) وفي حديثنا عن موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقي ( في الفصل الثاني من الباب الثاني ) .

موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض ، وجعلوا الثانية بعدية تركيبية يزيد محصولها على موضوعها ما ينبىء عن علم جديد . ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملاذهم الاعلى كلما نزعوا الى تقويم حقيقة ، واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبي ، فبرروا بهذا ادعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يفضى لا محالة الى اختفاء النزاع بين الفلاسفة (١) . وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للوضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وان كان بين اتجاه الكتاب واتجاههم صلات رحم ووشائج قري (٢) !! لن يختفى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى عقل فى رأس انسان ، ومن السذاجة أن يظن ظان أن عقول جميع المفكرين ستصب يوما ما — أو ينبغي أن تصب — فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغي ألا يعرض لدراسة موضوع يتعذر اخضاعه لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم برىء منه ! حقيقة ان استبعاد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفية ضلال مبين ، ولكن قبول هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم كل ما عداه من وجوه النظر ... بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه !



---

(١) قارن فى هذين النوعين من القضايا كتاب « آبر » ، Ayer السالف ص ٩ - ١٠ و ١٦ - ١٨ و ٧٨ - ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة . عدد مايو سنة ١٩٥٢ . وقد عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب . قارن مثلاً حديثنا عن انكار الوضعيه المعاصرة لما بعد الطبيعة (١) فى الفصل النامى من الباب الثانى .

(٢) المعروف ان دعاة المذهب العقلى لا يرفضون الموقف الوضعى وان كانوا لا يقنعون به ، وعلى عكسهم الوضعيون . يستخفهم الرضا عن موقفهم . ولا يجدون مبررا للتسليم بموقف غيره . . . وفى مبدأ التحقق عند اتباع الوضعيه المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .



وبعد ، فإن كتابنا يشل خمسة أبواب . عرضنا في أولها للفلسفة مجالا ومنهجاً . فعرفنا نشأتها وتعريفها وموضوعها وغرضها ، ووازننا بين منهج البحث عند العقليين ومنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية . وعرفنا من حديثنا عن مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشاكل رئيسية هي : الانطولوجيا أو مبحث الوجود : والاپستولوجيا أو نظرية المعرفة . والاكيولوجيا أو مبحث القيم ، فأفردنا لكل مبحث من هذه المباحث باباً ، تحدثنا في مبحث الوجود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف خصومه من انكاره ، وعرضنا في نظرية المعرفة للبحث في القدرة على ادراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقن ، وأسلمنا هذا الى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لتبين حقيقة العلاقة بين الشيء المدرك والقوى التى تدركه ، وعقبنا على هذا بالبحث في منابع المعرفة وأدواتها كما تبدو في مذاهب العقليين ومذاهب التجريبيين ومن وقفوا بينهما ، وتسللنا من هذا الى مبحث القيم ، معنيين بالبحث في : الحق والخير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشنا اتجاهات الفلاسفة في تصورهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التى تصطنع في تقويسها أو تذوقها ، وعقبنا على كل منها بتاريخ العلم الذى يعرض لدراستها تاريخاً موجزاً .

بهذه الابواب الاربعة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدور الكتاب في مصر على يد مؤلف مصرى قد اقتضى التعقيب بباب خامس نعقده عن الفلسفة الاسلامية مجالا ومنهجاً ، وأسلمنا الحديث عن مجالها الى البحث في علم الكلام والتصوف في الاسلام . على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الاسلامية (١) .

وهكذا ينتهى كتابنا الذى تشعب الى أربعة عشر فصلاً ، يرى القارئ ، النقاط التى تضمنها كل منها مجسدة في الفهرس التحليلى السابق ، ومفصلة فيما يليه من صفحات الكتاب .

---

(١) اضطرنا تضخم الكتاب منذ طبعته الرابعة الى حذف هذا الباب ، وإن كنا قد أوردنا في ثنايا أبوابه الأخرى بعض الأفكار التى تضمنها .

واختتمنا الكتاب بكشاف لاظهر الاعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع  
الاشارة الى سنوات وفاتهم ان كانوا قد فارقوا دنياهم ، أو ذكر مهنتهم  
أو تاريخ ميلادهم ان كانوا لا يزالون أحياء ، وعقبنا على كشاف الاعلام  
بدليل يتضمن أهم المذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة (١) ،  
ويليه معجم في ترجمة المصطلحات والمسائل التي وردت في الكتاب ،  
وزودنا هوامش الصفحات — أولا بأول — بالمصادر التي استقينا منها  
مادة البحث المقرونة بمصادر أخرى في كل موضوع على حدة ، وآثرنا  
مع هذا أن نضيف في آخر كل فصل من فصوله أو باب من أبوابه ثبوتا  
بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع في دراسة  
موضوعه ، اضطررنا كثرة المصادر الى الحرص على تفادي تكرارها —  
حتى حين تتداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة الى هذا التكرار .



يرى القارئ — من هذا الذي أسلفنا — أن نطاق البحث من السعة  
بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الاكمل في كتاب ، وقد كنا  
نتوخى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من  
مذاهب ، كنماذج تشير الى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه  
من اشكالات ، ولا تهدف الى حصر المذاهب أو احصاء اتجاهات العقل  
في كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذي أجملنا فيه موضوعنا بشيرا  
بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث بالتفصيل ، عسى أن  
تضيء ما يحتمل أن يكون مظلماً أو غامضاً في مناطق هذا المجال الرحب .  
هذا هو الكتاب الذي نقدمه اليوم لقرائنا مؤملين أن يسد في مكتبتنا  
العربية فراغا ، وأن يكون في منهج البحث الذي اصطنعناه في دراسة  
مسائله عرضا ومناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه واصداره .

### توفيق الطويل

---

(١) حذفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل عند الطبعة الثالثة  
اختصارا لمواد الكتاب بعد أن تضمن .

## **الباب الأول**

### **الفلسفة مجالا ومنهجها**

---

**الفصل الأول : مجال الفلسفة .**

**الفصل الثاني : في مناهج البحث العلمي .**

**- من فلسفة العلوم -**

## الباب الأول

### الفلسفة مجالا ومنهجاً

---

لا يزال الباحثون في الفلسفة على خلاف بصدد نشأتها وتعريفها ، وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فمن الخير أن تتوخى الإيجاز في ذكر آرائهم ، وأن تتجربى الاكتفاء بأشيعها وأدناها إلى اتفاق الرأي بينهم .

وسينصب هذا الباب في فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها - عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين - ويعرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها مع مقارنته بمنهج البحث التجريبي الذي تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك توطئة لتفصيل القول في الابواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .



# الفصل الأول

## مجال الفلسفة

- ١ - نشأة الفلسفة ٢ - تطور معنى الفلسفة قديما وحديثا
- ٣ - موضوعها ٤ - غايتها

### ١ - نشأة الفلسفة

#### بين الشرق والغرب

تمهيد - حظ الشرق من نشأتها - رد نشأتها الى الغرب - عودة الى ردها الى الشرق .

#### تمهيد :

في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح رد « أرسطو » نشأة الفلسفة الى اليونان ، وانحصر بها الى « طاليس » في النصف الاول من القرن السادس قبل الميلاد ، وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة (١) .

وفي القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجين اللايرتي » كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم (٢) ، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم - ورأيه هذا لا يعدم أنصارا بين المحدثين .

---

(١) اتفقوا في ردها الى اليونان ، واختلفوا في اول من تفلسف ، فذهب أمثال برتراند رسل + ١٩٧١ B. Russell الى انه طاليس : ورأى فكتور كوزان + ١٨٤٧ V. Cousin انه سقراط : وقال سانتهيلير - Barthélemy + 1895 Saint-Hilaire انها المدارس الثلاث المتعاصرة : الايونية والايولية والفيثاغورية ... الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Philosophers, 2 vols. وقد ترجم الى الانجليزية ثلاث مرات : ونقل الى الالمانية والاطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :

Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité.

( م ٢ - الفلسفة )

### حظ الشرق من نشأتها :

يكاد ينعقد الرأي على أن الشرق القديم قد سبق اليونان الى ابتداء حضارات مزدهرة يانعة ، تقوم على علوم عملية فاضحة ، ودراسات نظرية دينية قيمة ؛ فأما عن العلوم العملية فحسبنا أن تشير الى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا (١) وابتكر الكيمياء (٢) وأنشأ علم الطب (٣) ، وأول من اخترع الكتابة وأقام

---

(١) يقول ول ديورنت Will Durant ( مؤرخ الحضارات . في الباب الذي عقده على مصر في مجلده الاول من كتابه الضخم « قصة الحضارة The Story of Philosophy, p. 159, 179 » ، ان مصر منذ بدء تاريخها المدون قد بلغت أعظم تقدم في العلوم الرياضية . ويكاد ينعقد الاجماع على أن فن الهندسة اختراع مصرى ، وقد سبق المصريون فيه اليونان والرومان وأوروبا الحديثة ، حتى عهد الانقلاب الصناعى ، ولم يفهم فيه الا عصرنا الحاضر ، ولعلنا مخطئون حتى في هذا الزعم ! ويتحدث سارتون George Sarton ( مؤرخ العلم ) في كتاب له عن تاريخ العلم والنزعة الانسانية The History of Science and the New Humanism عن مقالين في الرياضيات منشورين على ورقتي بردى وترتد احدهما وهى (Golenischev papyrus) الى منتصف القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، وهى منسوخة عن أصل يرتد الى اواخر الالف الثالثة قبل الميلاد ! ومن دلالات هذا التقدم الرياضي قيام الهرم الاكبر الذى يرجع تاريخه الى بداية القرن الثلاثين قبل الميلاد ! انظر ص ٦٧ وما بعدها في كتابه المذكور بعد قليل . ويقول ا . ولف Wolf في تاريخه للعلم والفلسفة ( وقد نشر في Outline of Modern Knowledge أن أقدم عملية حسابية تتألف من ارقام متعددة وجدت على ورقة بردى مصرية ( محفوظة الآن في المتحف البريطانى ) قد نسخت منذ ستة وثلاثين قرنا عن أصل أقدم منها بكثير .

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمى » أى الارض السوداء . كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء ويشهد بتقدم الكيمياء في مصر القديمة تحنيط الجثث لتبقى عشرات القرون ، وما تراه في معابدهم وعلى آثارهم من ألوان وأصباغ لا تزال زاهية حتى اليوم .

(٣) ولعل من المفيد أن نشير في معرض الحديث عن العلوم العملية الى علم الطب . الذى لم يسبق لنا الحديث عنه . أنشأته وأنضجته مصر القديمة ، يقول ول ديورنت ( في المجلد الاول من كتابه السالف الذكر ص ١٧٩ وما بعدها ) وهو يتحدث عن العلوم في حضارة مصر القديمة : أن اكبر مفخرة علمية في تاريخ مصر هى علم الطب ، وقد كان من النضج

المكتبات ودور السكتب (١) . وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك (٢) . . . . ومثل هذا يقال في سائر

بحيث ظهر فيها كبار الاطباء والجراحين والمتخصصين في فن التوليد وامراض النساء وطب العيون وتجميل الاجسام ونحو ذلك مما يظن انه من مبتكرات العصر الحديث . ويقول « ديورانت » - وغيره من مؤرخي العلم - ان أقدم الوثائق المصرية في الطب بردية « ادوين سميث » التي يرجع تاريخها الى ستة وثلاثين قرنا مضت ، فوق انها تستند الى مراجع مصرية أقدم منها بكثير ! وهي تصف ثمانيا وأربعين حالة من حالات الجراحة التطبيقية . وتعتبر اليوم أقدم وثيقة علمية معروفة في تاريخ البشرية كلها ، بل عرفت مصر القديمة طرق اتقاء الامراض والحفاظ على الصحة - كاستخدام المليينات والمقيئات والحقن الشرجية وغيرها . وقال عن قدماء المصريين « هيردوتس » أول مؤرخ للحضارة انهم كانوا - بعد الليبيين - اصح شعوب الارض أجساما ! وقد كانت دوافع التفكير في الطب ترتد الى أسباب عملية ، ولكن في تحنيط جثث الموتى - لتعيش آلاف السنين - ما يشهد بان التفكير التجريبي كثيرا ما كانت العوامل الدينية من دوافعه .

ويقول جورج سارتون ( كتابه History of Science ح ١ ص ٣٢١ ) ان طب الامم القديمة قد بلغ ذروته على يد المصريين منذ سبعة وثلاثين قرنا ، بل قبل طب اليونان في عصره الذهبي بأكثر من ألف سنة ! ويقول ( في كتابه History of Science and the New Humanism ٧١ - ٢ ) ان اسكليبيوس اله الشفاء عند اليونان ليس الا خليفة اله الطب عند قدماء المصريين ! فالاله امحطب يرتد تاريخيا الى شخصية تاريخية لطبيب عالم لمع في مطلع القرن الثلاثين قبل الميلاد ! . . الخ .

(١) كان نبات البردى ينبت منذ الماضي السحيق على ضفاف النيل ، فعرف المصري القديم بذكائه الفطري ( فيما يقول سانتهيلر ) كيف يتخذ من سيقانه اقلاما ، ومن أوراقه صحفا يكتب عليها ، ورأى أنه اذا كسر الساق سال منه سائل ملون فاتخذ مدادا ! وكتب الموضوعات الطويلة في صحف كثيرة جمعها بعضها الى بعض فنشأ الكتاب ، وكثرت الكتب فجمعها في مكان يبيعها فيه لمن شاء ، فنشأت المكتبات ، واعد بعضها في مكان آخر ليطلع عليها أو يستعيرها من يريد ، فنشأت دور الكتب ! لأول مرة في تاريخ البشرية ! ! ولا ندرى ماذا كان يمكن أن يكون مصير الحضارات الانسانية بغير الكتابة !

(٢) سبقوا شعوب الارض الى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الاسبوع السبع ، وتقسيم اليوم الى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضي السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك مما يرويه المؤرخون - قارن المستشرق الايطالي نلليو : علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ( روما ١٩١١ ) .

شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الاوربي القديم في مجالات البحث العلمى التجريبي .

أما عن التفكير النظرى الدينى فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلى فى الالهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير ... وغير هذا من مجالات توصلوا بصدها الى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان (١) . ومنذ أكثر من ثلاثة وثلاثين قرنا من الزمان توصل فى مصر القديمة « أمنحوتب الرابع المعروف باسم اخناتون » الى وحدانية الله مع شيوع الشرك الوثنى فى عصره (٢) ، وتوصلت « الزرادشتية » الفارسية الى الثنائية Dualism التى ارتد فيها العالم الى اله للخير واله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف الهنود منذ أقدم العصور حلول الله فى مخلوقاته ... الى آخر ما يمكن ذكره فى هذا الصدد ، وكثير من فلاسفة اليونان الذين قيل ان الفلسفة قد نشأت على يدهم — كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس (٣) — قد أموا بلاد الشرق القديم ، واتصلوا بثقافتهم ونهلوا من معينها — باتفاق بين المؤرخين .

### رد نشأتها الى الغرب :

ولكن جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة الغربيين — مع اعترافهم

---

(١) وجوه التشابه كثيرة ، حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات الى الماء ، وقد سبقه الى هذا البابليون ، كما أن نظرية الجوعس الفرد atomism عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الارواح Transmigration عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل فى معتقدات الهنود . كما أن الماثور عن الرواقية والابيقورية يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التى تلتبس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة . الخ .

(٢) ثار على دين أمون السائد فى عصره وأساليب كهنته وفسادها ، وهاجم جميع الآلهة وحارب الطقوس الدينية الوثنية ، وجاهر فى شجاعة بأنه ليس فى العالم الا اله واحد — وأن ررده الى الشمس — وألف فيه أغاني تفيض حماسة وإيمانا — وفى المتحف البريطانى الآن لوحة نقش عليها نشيد فى توحيد الاله ( ر ع ) — انظر W. Durant فى المجلد الاول من قصة الحضارة وهو عن ميراث الغرب من تراث الشر

Our Griental Heritage

(٣) زار الثلاثة مصر . واقام فانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاما . .



سبق الشرق القديم الى ابتداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكماؤه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلائلهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى أن يتجه العقل الى كشف الحقيقة يباحث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه الى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة النزهة قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم ، بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأملوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير ، بدافع من الرغبة النزهة فى طلب المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم اليها ضرورة ملحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليد بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، والى هذين التبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

قالوا ان المصريين قد استخدموا الرياضيات فى مسح الارض وشرق الترع وغيرها من أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على اقامة الاهرامات التى مازالت تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقادا منهم فى خلود النفس وحساب اليوم الآخر ؛ وتوصلوا بعلم الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والاصباغ والالوان وغير هذا من أغراض دينية ؛ ولكن اليونان هم الذين انشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة ، تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الامثلة الفردية المحسوسة الى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا الى القوانين والنظريات التى تستند الى البرهان العقلى (١) .

وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى ، كان اليونان — فيما

(١) مهد الطريق الى هذا طاليس وفيثاغورس وأقلاطون . . . حتى جاء أقليدس الاسكندرى + ٢٧٥ ق . م Euclide ووضع كتابه « الاصول » الذى بقى المثل الأعلى للتفكير الهندسى الكامل فى أوربا أكثر من عشرين قرنا ، وساهم فى هذا من اليونان الذين عاشوا فى جامعة الاسكندرية القديمة أرسطارخوس ( أول من قال بنظرية دوران الارض ) وأرشميدس وغيرهما .

يقول جمهرة الغربيين من المؤرخين — أول من عالج دراساته بروح علمية .  
اذ كان لارسطو الفضل في انشاء هذا انعلم النظرى وان أخطاه التوفيق  
في صيغة عباراته ، وأكل السكندريون من أمثال أرشيدس + ٢١٢ق م  
من « قنوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة في تاريخ العلم .

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا الى مشاهدة الكواكب  
ورصدها ، فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى ولكنهم كانوا مسوقين  
بأغراض تنجيمية أو علمية ( كعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة  
ونحوها ) . أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى ، رصدوا  
الكواكب لمعرفة « القوانين » ووضع « النظريات » التى تفسر سيرها  
وتعلل ظهورها واختفاءها ، ويرجع الفضل الأكبر فى هذا الى بطليموس  
السكندرى ( فى القرن الثانى ) بكتابه « المجسطى » الذى ظل المرجع  
الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث .

ومثل هذا يقال فى العلوم التى أدت اليها فى الشرق القديم بواعث  
دينية . أو أغراض علمية ، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علومها  
نظرية تستند الى البرهان العقلى . وتقوم على « تقنين » المعلومات بغير  
باعث دينى أو علمى .



هذا عن العلم التجريبي ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظرى  
المجرد فيقال ان حكماء الشرق القديم قد أرادوا به اصلاح الدين ،  
والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقلى عندهم وسيلة وليس غاية  
فى ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج فى مناهج بحثهم الاستدلال  
العقلى بالخيال والبداهة . واختلط فى تفكيرهم الدين بالفلسفة ، بل كان  
تفكيرهم فى هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجردوا الفلسفة  
من الدين وبعالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان عجزهم عن وضع  
مذاهب تجعل الحقائق التى يتوصلون اليها بالبرهان العقلى ، ومن أجل  
هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وان أنشأ الحضارات الانسانية

الاولى ، فان العلم والفلسفة بمعناها النظرى من ابتداء اليونان ، يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برترند رسل » + Bertrand Russell ١٩٧١ في مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » ان اليونان — وليس قدماء الشرقين — هم الذين « أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعى وابتكروا الفلسفة » . وفى مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ، كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — فى ذلك الوقت — ممتزجين ، لم ينفصل أحدهما عن الآخر (١) . والى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخى الفلسفة من أمثال « تسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأى الذى شاع منذ الماضى السحيق ورد الكثير من مذاهب الفلسفة الاغريقية الى بلاد الشرق القديم ، وقالوا ان رأيا شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح — لعل الشرقين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها الشائعة على أقل تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم الى بلاد اليونان ... وهم يعترفون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والاخلاقية والمعلومات الفلكية والرياضية ، ولكنهم يرون أن الفلسفة اليونانية ومناهجها كانت خلقا عبقريا أصيلا جاء على غير مثال ، ولم ينشأ قط عن حكمة الشرق القديم ، وهذه هى المعجزة اليونانية فيما يقول أمثال « هنرى بير » H. Berr (٢) ، وقد سفهوا الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لان الشعوب الشرقية وان كان لها أساطيرها وقصصها الدينية عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية ، كانت جميعها على جمل بالتفلسف والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته ، بالاضافة الى أن الفلسفة اليونانية وان كانت تحمل طابعا قوميا ملحوظا ، إلا أنها كانت فى مذاهبها الرئيسية لا تستوحى دينيا ، ولا تستقتى عرفا ، ولا تقيم لغير منطقها وزنا ، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم ،

(١) B. Russell, History of Western Philosophy, 1948, p. 21 ff.

(٢) انظر تصديره للترجمة الانجليزية لكتاب ليون روبان المذكور فى

غامش سابق .

اذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغنى عن وحيه • وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاهد يجوز الاعتماد عليه — يقرر أن المصريين هم أول من ابتدع العلوم الرياضية — بمعناها العلى — ، ولكنه — مع دقته في تتبع مذاهب القدماء في تراث الفلاسفة الاولين — لا يشير قط الى فلاسفة مصريين أو شرقيين ... الى آخر ما يقوله في هذا الصدد جبهة المؤرخين من الغربيين (١) •

هكذا قالوا ان اليونان قد أفادوا من تراث الشرق القديم في الفنون والعلوم العملية ، فأعاضهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظري النزاهة في حقيقة الموجودات وماهيتها ، بحثا قوامه التحليل المنطقي والترابط العلى والبرهان العقلى ؛ ساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق ، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى ، ومهمة السادة أن يفرغوا للبحث النظري المجرد ، أليس يقول أرسطو ان الاشتغال بالعلم يتطلب الفراغ ؟ ... هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدى على يدىهم •

### عودة الى ردها الى حكمة الشرق :

اذا كان هذا هو رأى الشائع عند جبهة الغربيين من مؤرخى الفلسفة ، فان الشرق لم يعدم منصفين من الغربيين أنفسهم يقولون بغير ذلك ، وحسبنا أن نستشهد بثلاثة من أعلام المعاصرين من هؤلاء ، وهم ول ديورنت سيد مؤرخى الحضارات ( فى أمريكا ) (٢) وجورج سارتون + ١٩٥٦ سيد مؤرخى العلم ( فى أمريكا ) (٣) وبول ماسون

---

(١) قارن مقدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy  
L. R. Palmer Eng. Trans. by S.F. Alleyne and E. Abbott

في طبعتهما الثلاثين ( عام ١٩٢١ ) •

(٢) انظر Will Durant, The Story of Civilisation. Part I وهذا الجزء يقع فى ١٠٤٨ صفحة وهو تحت عنوان Our Oriental Heritage, 1942

(٣) George Sarton, The History of Science and the New Humanism, 1956.



أورسيل Masson-Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا في باريس (١) .

فأما أولهم فيقول في معرض حديثه عن الفلسفة المصرية في مجلده السالف الذكر (٢) أن مؤرخي الفلسفة من الغربيين قد جرت عادتهم على أن يردوا نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وأن الهندوس الذين يرون أنهم أبدعوا الفلسفة ، والصينيون الذين يرون أنهم سمو بها إلى حد الكمال ، يسخرون من تعصب الغربيين وضيق تفكيرهم ، ولعل هؤلاء جميعا مخطئون ، فإن في تراث المصريين كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الخلقية من بعيد ، بل إن حكمة مصر القديمة كانت مضرب الامثال من اليونان الذين اعتقدوا أنهم أطلقوا إلى جانب حكماء هذا الشعب القديم ( قارن أفلاطون في محاورة طيماوس ) . بل إن أقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه « تعاليم بتاح حوتب » وهي ترد إلى ثمانية وأربعين قرنا من الزمان ( أى قبل عصر كوتوشيسوس وسقراط وبوذا بثلاثة وعشرين قرنا ) !

بل جاهر « ديورنت » في مقدمته للمجلد السالف الذكر بأن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذى نهل منه العقل الحديث ، ستولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أى حد تدن علوم الغرب وآدابه وفلسفاته و... لتراث مصر وبلاد الشرق... إلى آخر ما يقوله في هذا الصدد .

أما « سارتون » فيقول في معرض تاريخه للعلاقات العلمية بين الشرق والغرب : « إن نور العلم (٣) قد انبثق من الشرق ، وما من شك في أن معارفنا العلمية القديمة - نحن الغربيين - مهما يكن أمرها ،

---

(١) Paul Masson-Oursel, La Philosophie en Orient, 1938

وقد صدر ملحقا لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ « برييه » E. Bréhier السالف الذكر .

(٢) P. 193 ff.

(٣) لم تعرف التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة إلا في مطالع العصر الحديث كما سنعرف في الفصل الثانى من الباب الاول .

فإنها تتردد أصلا الى الشرق ، وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الاصول الصينية والهندية التي صيغر عنها علم الغرب ، فإننا على العكس نستطيع يقين وتحديد دقيق أن ننحدر بأصوله الى تراث ما بين النهرين ومصر ... (١)

ويسمى سارتون في الحديث حتى يتصدى لمناقشة عبقرية اليونان العلمية ، ويعرض لما سماه مؤرخو الغرب بالمعجزة اليونانية *Greek miracle* ويقول ان حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدو أن يكون اعترافا بجهلهم بحقيقتها وتسليما منهم بهذا الجهل ... ويسمى سارتون في حديثه حتى يقول في صراحة : ان العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق ، وبالغة ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق ، فان من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الاصول الشرقية ، ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الاب والام اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية ، أما الاب فهو التراث المصري القديم ، وأما الام فهي ذخيرة بلاد ما بين النهرين *Mesopotamia* (٢)

أما ثالث الاعلام الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القديم الى انصافه وتقدير ميراث الغرب منه فهو « ماسون أورسيل » الذي أكد مع من تابعوه في اتجاهه أن البحث العلمي في تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه المخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغير نظرتنا لتراثه ، وفي تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ما يشر

(١) George Sarton, Ibid, p. 66-67.

(٢) Ibid, p. 73-75. ومن الطريف ان جورج سارتون كان يقابل ما سموه بالمعجزة اليونانية بما سماه هو بالمعجزة العربية ، ويقصد بها ما حققه العرب - في العصور الوسطى - من انجازات علمية ضخمة ( بحث ألقاه في مؤتمر نظمته جامعة برنستون ونشر في كتاب *Near Eastern Culture and Society* وفي كتاب *Hist. of Science and the New Humanism* ص ٨٧ - ٩ . وفيه يقول ان

خلق العرب لحضارة جديدة عالمية شاملة شمول الموسوعات في أقل من قرنين من الزمان ، أمر يمكن وصفه " ولكن من المستحيل تفسيره وتعليله على نحو مقنع ... انظر كتابنا : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي ص ٨٧ - ٩ .

بالكشف عن كنوز من النظر العقلى الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس . وينذر بوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من راث العقل البشرى بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين الى أن من الضلال أن نقطع كل صلة تربط اليونان بإساتذتهم فى الشرق القديم . حقيقة لم يعرف لفظ الفلسفة ومدلولها التقليدى الا عند الاغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق . ولكن من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطورا منطقيا للمبقرية اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الاستاذ اميل برييه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس (١) .

وتضييق معنى الفلسفة هو الذى حال دون اطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لانحدارنا بنشأتها الى شعوب الشرق القديم ، وهذا ما فعله الاستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذى يقول أن ليس ثمة اليوم انسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا فى عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفى ، فان فى مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلاآت فى وضوح ... ولا يطمع فى هذا أن يقال ان الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الانسانية حتى يمكن القول بأن كل محاولة تهدف الى الفصل التام بينهما ، تنتهى لا محالة الى العجز عن فهم كليهما (٢) !

ومرجع الخطأ الى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا

---

(١) E. Bréhier فى مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور فى الهامش التالى ، ص ٦ و ٧ من المقدمة . وقد قام الاستاذ « برييه » بتدريس الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة فى جامعة باريس ، وقد توفى فى الخامسة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ .

(٢) كتاب ماسون أورسيل السالف الذكر ص ١ - ٩ .



وأوروبا بتعبير أدق ، وتوحى المصورات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس ، مع أن فهم تاج العقل اليوناني يتطلب وضع تراثه في وسط انساني واسع ، ويقتضى أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين اشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا الا تراث نبث في « أوراسيا L'Eurasie » التي تجمع بين أوروبا وآسيا في سبط واحد<sup>(١)</sup> .

أما رد الشعوب الى أجناس تتفاوت بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد وابداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال ارنست رنان + F. Renan ١٨٩٢ وكرستيان لاسن + C. Lassen ١٨٧٦ ، فهو من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني أو هما معا ، وقد فند الكثيرون من الباحثين هذا الزعم فلا حاجة بنا الى إطالة الحديث فيه<sup>(٢)</sup> .

أن التفكير الغربي كان دائما يعيش في محيط عقلي يتصل بالعالم بأسره ، فاذا عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو في مده وجزره انما يفسر في ضوء أسباب مشتركة في « أوراسيا » كلها<sup>(٣)</sup> .



هذه وجهة نظر ذهب اليها بعض المعاصرين من الباحثين الغربيين ، ولكن جمهرة مؤرخي الفلسفة — من هؤلاء الغربيين — لا يرحبون بهذا الاتجاه في فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد نشأتها ، لانهم يضيقون مدلولها حتى يتعذر اطلاقه على حكمة الشرق القديم ، وتقييد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أي ما تعريف الفلسفة التقليدي عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها الغربيين ؟

---

(١) ibid, p. 5. أما افريقيا فاعتبر مغربها الاقصى شرقي الحضارة، أما شمالها فحضارته هي حضارة البحر الابيض وهي أوربية في الشمال وآسيوية في الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل يدور كله حول فكرة « الاوراسيا » التي يتلأشي معها تقسيم التراث العقلي الى شرقي وغربي .

(٢) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الاسلام في الفصل الاول من القسم الاول في كتاب « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ١٩٤٤ لاستاذنا المرحوم الاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرازق .

(٣) Masson-Oursel, ibid, p. 177.



## ٢ - تطور معنى الفلسفة

### قديمًا وحديثًا

لفظ الفلسفة - معنى الفلسفة قديمًا - معناها في العصور الوسطى ( أ ) في أوروبا - ( ب ) في الاسلام - في العصور الحديثة - معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر : استمرار الموقف التقليدي - موقف انوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة - الاتجاه العملي ( البرجماني ) في أمريكا - موقف الماركسية - موقف الوجودية - نعتيب .

### لفظ الفلسفة :

لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم ، وقيل ان تلاميذ سقراط ( من أفلاطون وأرسطو وسائر حواريه من اليونان ) كانوا أول من أطلق هذا اللفظ ، فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، ينتقل ثانيهما من مكان الى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه - أى في سبيل غرض عملي يهدف الى تحقيقه - ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الاشياء وتقويض الاخطاء والالوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون - مع جهلهم - العلم بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكيمًا لان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وانما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس Pythagoras ق ٤٩٧ م هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الاشياء » وروى عنه ثيشرون Thysaron + ٤٣ م Cicero أنه قال : من الناس من يستعبدهم التماس المجد . ومنهم من يستذله طلب المال . ومنهم قلة تستخف بكل شئ وتقبل على « البحث في طبيعة الاشياء » وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أى الفلاسفة .

وقيل انه رأى المتأزمين من علماء عصره ومصلحيه يسعون أنفسهم ويسمهم الناس حكماء . فرأى أن الإنسان لا يبلغ من الحكمة غاية — بالغا ما بلغ جهده في تحصيلها — فأطلق على أهل الحكمة من بني الإنسان لفظا أدنى الى التواضع ، اذ ساهم محبى الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة . وما أنا الا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شك الباحثين . اذ الراجع عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » اذ ورد في بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت ان رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا — فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التباس المعرفة في غير ما عرض .

والى مثل هذا المعنى ذهب تيوسيديدس Thucydides اذ قال على لسان بيركليس في خطبة رثاء للأثينيين : نحب الجمال في غير سرف ، ونميل الى الحكمة في غير ضعف ( أو تخث ) — والى مثل هذا ذهب ايزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزا لها من المعرفة العلمية أو الفنية .

#### معنى الفلسفة قديما :

تمثلت فلسفة الشرق القديم في حكمته ، وكانت تضم العلوم العملية التجريبية ، والتفكير النظري الدينى ، وهى فى جملتها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية كما أشرنا من قبل .

أما عند اليونان فقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الاوائل أول من تفلسف ، لا يعنينا ان كانوا قد أخطأوا في نظرياتهم أم أصابوا . بل يعنينا اتجاههم العام الى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج العقلى الذى اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقى والبرهان العقلى . ومع هذا سموا بالحكماء ، أى الباحثين عن طبائع الاشياء أو حقائق الموجودات . فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات .

وعرف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو وجود ،  
وسماها بالفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية ( وهى عنده العلم  
الطبيعى ) وسماها كذلك بالحكمة لانها تبحث فى العلة الاولى اطلاقا  
— لا الاولى فى جنس من الاجناس — وسماها أيضا بالعلم الالهى لان أهم  
مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول والعلة الاولى للوجود ، وأطلق  
أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظرى من طبيعيات ورياضيات  
والهيات — والعلى — من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة  
بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ( أى الميتافيزيقا )  
علم الموجودات بعلمها الاولى أو علم الوجود بما هو كذلك — مجردا  
من كل تعيين .

وكان التفلف بهذا المعنى جهدا عقليا يستهدف الكشف عن حقيقة  
جديدة ، أو نزوعا عقليا يدفع اليه الشعور بالجهل ، وتبعث عليه اللذة  
العقلية ، ولا تسوق اليه مطالب عقلية ولا معتقدات دينية ، وهذا هو  
الذى سمي قديما بالعلم ، ومن هنا قيل ان العلم والفلسفة قد صدرا عن  
أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا فى مطلع العصر الحديث  
كما سنعرف بعد .

وبسمات أرسطو (علاق الفكر اليونانى الشامخ ) عام ٣٢٢ ق م  
( أو بسمات الاسكندر الاكبر فى العام التالى بفتوحاته للشريق ومحاولاته  
المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية ) انتهى  
العصر الهلنى وبدأ العصر الهلنستى Hellenistic age وفيه ذبل الفكر  
وانصرف عن التفكير فى الوجود الى البحث فى سلوك الانسان ، وتطلع  
الى السعادة الفردية والطمأنينة السلية على نحو ما نرى فى كبرى  
مدارسه ( من الرواقية والأبيقورية والشكاك ) (١) فذهب الرواقية Stoics  
الى أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ،  
وذهب أبيقور Epicurus الى أن الفلسفة هى السعى الى حياة السعادة

---

(١) انظر كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤ : تمهيد فى  
الباب الثانى .

باستعمال العقل ... الى غير هذا من تعاريف تدور في فلك واحد ،  
وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية .

وقد غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة المنطقي ، وبدا هذا في  
مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحدثه New Platonism فحاول فيلو  
الاسكندري Philo أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلوطين  
المصرى + ٢٧٠ ق.م Plotinus المذهب الأفلاطوني وتوصل الى الاتصال  
بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط العلم بالميثولوجيا — من الناحية  
التاريخية — اختلاطا ملحوظا ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول  
تسلر Zeller (١) : أو امتزجت — فيما يقول غيره — فلسفة الغرب في  
هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل  
الغربي وتصوف الشرق الديني .

#### في العصور الوسطى : ( أ ) في أوروبا :

ولكن نظرة اليونان الى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة  
لذاتها ، قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ، ممن  
فرقوا بين العلم الذي يهتدى اليه العقل بالنظر ، والمعرفة التي يتزل بها  
الوحي الإلهي .

الا أن أخص ما كان يميز الفلسفة في ذلك الوقت هو محاولة  
التوفيق بين الوحي والعقل ؛ والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة  
الدين الجديد على وفاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى  
بها من الله ليست الا تعبيراً عن العقل ، ومن ثم كان الايمان ضروريا  
للعقل وشرطا لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسلم St. Anselm

#### (ب) في تراث العرب :

برغم ما تضمن التراث العربي الفلسفي من وجوه الطرافة

---

(١) انظر أيضا في تطور معنى الفلسفة  
وعو مترجم الى الانجليزية P. Janet et G. Sériès, L'hist. de la Philos



والإبداع ، نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليوناني قد تردد صداه عند فلاسفة العرب ، فالكندي المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابي » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال انها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وفرعها الى حكمة الالهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء الا وللphilosophy فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ( ١٠٣٧ م ) في رسائله التسع في الحكمة والطبيعات الى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الامور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالامور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية الى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الانسانى ، وحكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والردائل وكيفية اتقائها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلى .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالطها فبالعرض لأن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهذه هي الفلسفة الأولى ( ما بعد ( م ٤ - الفلسفة )

الطبيعة أو الميتافيزيقا ) والفلسفة الالهية جزء منها — ويراد بها معرفة الربوبية •

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال انما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة •

ورأى ابن سينا أن العلوم الحكيمية لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والاديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التى « يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجرى فى فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يفتقر الناس اليها برهة من الدهر ... الخ •

وذهب ابن سينا فى منطق المشرقين الى أن العلم النظرى يشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الالهى والعلم الكلى ، وأن العلم العملى يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة ( تدبير المدينة ) وعلم التشريع والتقنين (١) •

وشرح « الفارابى » بأن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى ، فالحكمة « معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا فى هذا التيار فاعتبر العلم الالهى أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الاولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الامور فى الوجود وهو العلة الاولى ، وأول الامور على العموم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم فانها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى ، وبالأسباب من بعده وهو أيضا معرفة الاسباب القصوى لكل وهو أيضا المعرفة بالله » •

وردد ابن رشد — فى الغرب الاسلامى — رأى أرسطو فى أن الفلسفة هى النظر فى الوجود بما هو موجود •

واذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابى كانا أكبر من عرف تاريخ

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠

الاسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كان النبع الذي استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للافاضة في هذا الصدد (١) .

#### في العصور الحديثة :

اتجه الفكر في عصر النهضة Renaissance (٢) الى احياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني - بترجمة كتب مفكرى العرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى - واقرن هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية في أوروبا قد استعبدته وقيدت انطلاقه ، والنزوع الى استقواء الحقائق من التجربة ، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات .

فلما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة الى انشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي Rationalism على العقل ، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي Empiricism على الملاحظة والتجربة ؛ وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث في الوجود بما هو وجود ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت الى البحث في المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها ، للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الادراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الاپستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقلين والحدسيين من ناحية rationalism and intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية empiricism and positivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول امكان قيام المعرفة الصحيحة ،

---

(١) اقرا الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين - ولابن سينا : النجاة - ولابن رشد : ما بعد الطبيعة ... وانظر في موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب المغفور له الاستاذ مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٤) ص ٤٨ - ٦٩ .

(٢) تبدأ العصور الوسطى بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦م) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الاول بعصر الآباء ونصفها الثاني بالعصر المدرسي Scholastic age ثم يبدأ عصر النهضة في القرن الرابع عشر وينتهي بنهاية القرن السادس عشر ، وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر - ولكل عصر خصائص تميزه من العصر الذي يسبقه والعصر الذي يلحق به .

فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب  
التيقن Dogmatism وان كان من الممكن أن يقال ان الفلسفة القديمة  
قد اهتمت بالوجود ونظرت الى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين  
فقد عكست الآلية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها الى الوجود —  
وسيتضح هذا كله في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب .

كانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon — أول من  
بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبي — تفسيراً وصفيًا للكون عن طريق  
الملاحظة والتجربة ، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم في مواردها ،  
أما عند ديكارت + ١٦٥٠ Descartes — صاحب الاتجاه العقلي في  
الفلسفة الأوروبية الحديثة — فقد ظلت علما بالمبادئ الأولى ، وقد شبهها  
بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب  
والميكانيكا والأخلاق ، وقد شارك بيكون — مع ما بينهما من خلاف —  
في جعل التفلسف أداة لتحقيق سعادة الانسان — على نحو ما سنرى  
عند الحديث على غاية الفلسفة .

اتجهت فلسفة المحدثين الى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ،  
أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلي في الوجود العام  
ومعرفته ، وحولت التفكير الى دراسة الانسان في وجوده الواقعي ،  
واختلفت في هذا وجهات النظر بين مدارس الفكر الفلسفي المعاصر ،  
ويقتضى هذا أن نقف عنده عسى أن نجلو غامضه ، وحسبنا أن نقول  
في ختام هذه الإشارة ان « اميل بریه » يقول في تأريخ اتجاهات الفلسفة  
خلال نصف القرن المنصرم : ان هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع  
الى مقاومة الآلية Pautomatisme واحتضان النزعة الانسانية والنفور من  
الاعتقاد بأن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الانسانية تكفل بحل جميع  
المشاكل التي تقلق الانسان<sup>(١)</sup> ولكننا نرى أن هذا الحكم ينطبق على  
بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفي الصفحات  
التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .



## معنى الفلسفة

عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر

قلنا ان أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود بالاطلاق ، أو هى البحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ، رغبة فى معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفى كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديما وحديثا ، فتسيزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية *Ontological*

واتجهت الفلسفة عند المحدثين عامة الى البحث فى المعرفة ، ومعرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والاطمئنان الى مدى امكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فاتصلت المشكلة الوجودية بالمشكلة الاپستولوجية .

وسنعرض لبحث الوجود ونظرية المعرفة فى البابين الثانى والثالث من هذا الكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن ان البحث الفلسفى كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، ولبت هذا الاتجاه قائما فى الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلمه البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا الى البحث فى وجود الانسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة فى تاريخ التفلسف ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية الى الماركسية الى البرجماتية وان كانت فى جوهرها نظرية فى المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاهيهما فى النهاية تيسير حياة الانسان .

انتقل التفلسف من مبحث الوجود العام الى وجود الانسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه الى العصر الحاضر لا تنفى القول بأن نواته قد

عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حول البحث من الفلك والعناصر الى النفس الانسانية ، فقليل انه أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض ، ولكن النزوع بالفكر الى الانسان لم يصبح اتجاهها قويا غلبا تلتقى لتأييده فلسفات فاضحة الا في عصرنا الحاضر .

ولعل في وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة في تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلي من اتجاهات :

( ا ) استمرار الاتجاه التقليدي الذي يجعل الفلسفة علم الوجود الكلي مع الاهتمام بتحديد مكان الانسان منه وكفالة خدمته ، أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال في الفلسفة التقليدية .

( ب ) انكار قيام الوجود العام والانصرف عن دراسته الى البحث في الواقع المحسوس الذي ييسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبي كما ذهبت الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف الى تحليل اللغة تحليلا منطقيا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

( ج ، د ) الانصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهدف الى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، الى البحث الذي يهدف الى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب الماركسية ؛ ودعاة الفلسفة العملية البرجمانية في أمريكا Pragmatism — وان كانت الأخيرة في أصلها نظرية في المعرفة .

( هـ ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفي ، وقصر النظر العقلي على وجود الانسان الواقعي المشخص ، والاهتمام بدراسة صلاته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية

#### Existentialism

ونريد الآن أن نتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشيء من التفصيل الذي يحتله المقام ، وسيضطرنا هذا الى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، اذ بدون ذلك لا ييسر الوقوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها :

( أ ) استمرار الموقف التقليدي :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الانسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة الى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفى بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراها ، وخدمة الانسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما — على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة في العصور الحديثة ، ولبت مضمون هذا الاتجاه قائما مع ادخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر أمثال چاك ماريتان ، وعبر عنها سنكلير ( بجامعة أدنبرة ) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ، وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية » (١) فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير ، ان صاحبها لا يدعى حين يتفهم « الكون » ويتعرف على أسرارهِ ، وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن مكنوناتها وخباياها ، حين يلتبس مكان الانسان من الوجود ، ويحدد أهدافه العليا ومثله الحسنى ، حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات لا يزعم أنه قد توصل بشأنها الى العلم اليقيني الذى لا يأتيه الشك فى كثير أو قليل أو أنه قد قال فى تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الالوان من المعرفة المستنيرة ، اما أن يقصد من ورائها الى اشباع لذته العقلية ، والاستجابة الى حب الاستطلاع الفطرى فى نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية فى ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية الى الفهم والمعرفة ، ويصدق بهذا قول القائلين : ان العلم للعلم ، واما أن يقصد من وراء دراساته للفلسفة الى الانتفاع بنتائجها واستغلال ثمراتها فى دنيا الواقع ... وسيزداد هذا وضوحا فيما يلى من حديثنا فى هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه التقليدى المعدل فى تعريف الفلسفة وفهم مهنتها لم يرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين ، فلنقف لبيان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

( ب ) الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة :

أنكر أصحاب الفلسفة الوضعية (١) Positivism منذ القرن الماضى هذه الفلسفة التقليدية التى يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسرارها المحجبة ، والتعرف على حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذى يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة ، من هنا صرح أمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte — كما سنعرف فى الباب التالى — بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت غير ذات موضوع ، فاخفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التى تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحبب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل إليها العلوم الجزئية (٢) .

وفى عام ١٩٢٨ نشأت فى النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاهها جديدا على أسس وضعية ، وسرعان ما فشى فى بعض دول أوروبا وأمريكا — وإن استخف بها بعض الفلاسفة المعاصرين — أولئك هم أصحاب الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية Logical Positivism (or Empiricism) سلموا بالموقف الوضعى السالف الذكر ، فأنكروا ، مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التى تدرس الكون والعلوم الإنسانية ( الاجتماعية ) التى تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدهما مجال . !

---

(١) من المذاهب التجريبية التى ترد المعرفة الى التجربة وترفض إرجاعها الى نور العقل المحض أو الحدس المستقل عن التجربة كما ستعرف فى الباب الثالث .

(٢) تفصيل هذه الفلسفة فى الفصل الثانى من الباب الثانى .



انها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها العلماء في مباحثهم العلمية ، رغبة في ازالة اللبس والغموض الذي يعتري الأفكار ، وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرف « قَـجَـنْـشَـتَـاين » + Wittgenstein ١٩٥١ الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحا منطقيا » (١) أى توضيح القضايا وازالة غموضها توصلا الى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح « كارناب R. Carnap أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية (٢) . وسنعود الى بيان هذا الاتجاه بشئ من التفصيل في الفصل الثانى من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد لطبيعة . وحسبنا الآن أن نلاحظ أن هذه الفلسفة التى يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا ( الفلسفة بمعناها التقليدى ) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حى فى عالم الواقع ، ان قضاياها لا تشير الى مداولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن الثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع الى الواقع ، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود الى تفصيله فى حيته (٣) .

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقي للغة ، وليست بحثا فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية ، وسيزداد موقف الوضعية المنطقية وضوحا حين نتحدث عن مبدأ التحقق فى الفصل الثانى من الباب الرابع ، فليرجع اليه من شاء مزيدا من الايضاح .

---

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus. 1931. p. 77. «The logical clarification of thoughts»  
فالفلسفة عنده هى :  
(٢) Carnap. Logical Syntax of Language, p. 280.

واستيفاء لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف  
الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالا نستكمل به هذا الايضاح .

### موازنة بين الموقفين السالفين :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في ردهم على الفلسفة الوضعية  
التي تنكر هذه الفلسفة ، ان معرفة حقيقة الانسان مثلا لا يمكن استقاؤها  
من العلوم الجزئية ، لأننا اذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الانسان ،  
قدمت لنا العلوم — مفردة ومجتمعة — صورة ناقصة للانسان الذي نعرفه ؛  
فعلم وظائف الأعضاء يفسر لنا الانسان من حيث هو مركب من أعصاب  
وعظام ومفاصل وأوعية دموية .. أما علم الكيمياء فانه يعتمد الى تحليل  
هذه المركبات الى عناصرها حتى يبدى لنا الانسان في صورة ذرات  
وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الانسان في صورة  
بروتونات والكثرونات ، وأما علم النفس فيصور الانسان في صورة  
أحداث عقلية وأخيلة واحساسات ونحوها ، ويهتم المذهب السلوكي فيه  
behaviorism بلغة الانسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص  
التحليل النفساني على الكشف عن مكنونات اللاشعور عند الانسان ،  
وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية  
فيقدم لنا كل منها هذا الانسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته ،  
ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الانسان ليست هذه المعلومات  
المفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية ، ولا هي مجموع  
البيانات التي قدمتها هذه العلوم مجتمعة غير مفرقة ، اذا جمعنا بين  
البيانات التي قدمها لنا عن الانسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس  
والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها — مع دقتها وشمولها — وبين  
طبيعة الانسان كما تتصورها ، وجدنا فارقا يتا ملحوظا ، ان مجموع  
هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الانسان ككل ، ولا يدل على ماهيته أو  
جوهره ؛ ان في طبيعة الانسان شيئا أكثر من أوصاف العلماء على  
اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم ، ان فيه شيئا وراء الأجزاء التي

يتركب منها ، والوقائع التي تتصل به وترتبط بشخصه ؛ ان معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضى معرفة شخصيته ككل ، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هي في الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكى نعرف حقيقة الانسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم في مختلف صورته ، انما يقتضى هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، اننا نلجأ في هذا الى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الادراك الفطرى السريع المباشر ندرك الانسان موحدًا في كل ؛ من هنا قيل ان الفلسفة شيء أكثر من مجرد البحث النظرى والتأمل العقلى ، ومن دراسة العالم الواقعى المحسوس وحقائقه التجريبية .. وأن العلم لا يغنى عن الفلسفة في فهم طبيعة الانسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك ، وسنعود الى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى في الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر ( مات عام ١٩٥٣ ) (١) يعبر به عن وجهة النظر التقليدية في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون رداً على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم الجزئية التى يعتقد أهلها أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً للدراسة .

أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه فيما يلى :

يقول أتباعها : لا موجود الا المحسوس — وهو شعار الحسين حميعاً — لا فكر ولا تفكير وكل ما هنالك أفاظ .. ! وكل لفظ لا يشير الى شيء محسوس يمكن الثبوت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هي قضيتهم الكبرى التى تلخص اتجاههم الفلسفى ، ومن ثم يرون أن فى اللغة أفاظاً خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها الا فى أذهانهم ،

فبضطرهم توهم وجودها الى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها ، تلك هي الألفاظ التي لا تشير الى مدلولات حية ؛ يقول « كارنب » - متفقا مع فتجشتاين وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية - ان الخطأ في فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعاني الألفاظ يرجع الى مصدرين رئيسين : أنهم يستخدمون في قضاياهم ألفاظا لا تشير الى مدلول حسي محدد ، أو يستخدمون لفظا في غير المعنى المتفق عليه بين الناس ... (١) ، ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل عويصة لا وجود لها الا في أذهان أصحابها ، ان أصحابها يستخدمون لفظ الانسان مثلا ، ولا يريدون به أفراد الانسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كليا ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحية ، وان كان يطلق - أكاسم كلى - على جميع أفراد الانسان ! فمن الطبيعي ألا يقنع أصحاب هذه النظرية الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفا للانسان ، لأن للانسان عندهم « ماهية » أو « جوهر » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الانسان » بغيره ، ان هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الانسان ( محمود وسعد وصلاح ... ) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للانسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ، ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حللوا ألفاظهم تحليلا منطقيا متخذين الواقع محكا لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس الا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير الى شيء محسوس في العالم الخارجي : فمفهوم أى كلمة - فيما يرى الوضعيون - يقوم في صفاتها التي تخضع للحس ، ويمكن الثبت من صحة معناها أو خطئه بالتجربة ، وعتدئذ يكون من الضلال أن نتظر من تعريف الانسان ( مثلا ) وصفا لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسي في عالم الواقع ، ان مرجع الخطأ في نظرة



أصحاب الفلسفة التقليدية الى الانسان أنهم تصوروا أن للانسان - باعتباره اسما كليا مميذا عن أفراده - مفهوما لا يتهاى لكل فرد جزئى من أفراد الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبحث عن « طبيعة » الانسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التى تخرج عن نطاق هذه العلوم ومناهجها ، ظن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الانسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التجريبية القاصرة ، ووكلوا الى الفلسفة مهمة حل هذا الاشكال المزعوم . . . . . ! ان الاشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير الى مدلول حسي فى عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلًا منطقيًا لادركوا أنها لا تشير الى مدلولات حسية ، ومن ثم فهم لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر الثبوت منه بالالتجاء الى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الاشكال الذى وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الانسان ( باعتباره فردا معينا ) كاف فى تصور مفهومه .

بمثل هذا تصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفتدون تصور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمعناها<sup>(١)</sup> ، وسنعود الى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تنفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بانكار المعنى التقليدى للفلسفة<sup>(٢)</sup> ، بل شاركتها فى ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين :

---

(١) انظر حديثنا عن موقف الوضعية الكلاسيكية من التفكير الميتافيزيقي وما يلى ذلك فى الوضعية المنطقية وموقفها من الميتافيزيقا وذلك فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) The Revolution in Philosophy, 1956. مجموعة كلمات ألفت عن الفلسفة التحليلية فى محطة الاذاعة البريطانية وكتب مقدمة الكتاب G. Ryle استاذ الفلسفة فى اكسفورد والمشراف على تحرير مجلة Mind .

### موقف الفلسفة العملية ( البرجماتية ) المعاصرة من الفلسفة :

شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey اتفقوا على توجيه العقل الى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات الى النتائج والغايات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... الى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثا تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا » (١) ذهب فيه الى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس الى آثارها العملية في حياة الانسان ، واعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها خططا للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهي الى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دل على سلوك عملي والا كان خلوا من كل دلالة ، وانهى بيرس الى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، وتمنى لو أمكن اقامة « مجتمع معلمي » يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العالم في عمله ، عندئذ يتيسر الوصول الى الحق ( أو الصواب ) الذي لا يقبل جدلا ولا يحتمل نزاعا (٢) .

---

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة The Popular Science Monthly تحت عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية في ديسمبر من العام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة Review Philosophique .

(٢) قارن : W.B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر في سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم اقرأ :  
J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings  
(2) Charles Peirce's Empiricism 1934.  
Peirce : Collected Papers ( ٦ مجلدات ) .

وجاء وليم جيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا الى النجاح في الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي الى تحقيق أغراض في دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتبس كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيرا من انكاره في مجال حياتنا العملية ، واذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو المعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة ، بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملي في دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال في الاخلاق ، فالفعل الانساني فاضل متى حقق نقما في حياة الانسان ... الخ ، وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، انه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها فعلا في السوق (١) !! •

وجاء ديوى فصرح بأن الفكر ليس الا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتب عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash value فيما كان يقول جيمس •

وألح ديوى في المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمي على شتى مجالات التفكير ، ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها ، أملا في أن يؤدي هذا الى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى

---

(١) قارن : W. James : (1) Pragmatism

( نقل الى الفرنسية بمقدمة كتبها برجسون )

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

وقد جمع منه أربع مقالات وضمها الى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ ( الطبعة ٣٥ ) :

P. Henle, Introduction to James (Classical American Philos.)

E. Boutroux, William James.

G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

مع مقتضياتها ، والمنهج العلمى عنده هو الطريقة التى يصطنعها الباحث فى الخروج من نطاق الفكر الى نطاق العمل ، وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحا لحل اشكال ، فان وفقت الى حله كانت صوابا ... الخ (١) .

اتفق الاعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التى ترتب عليها فى دنيا العمل .

اصطنع هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تعالى على صيغ العقل واطاراته الذهنية التى سراها واضحة فى مذاهب المثاليين ، واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال ، فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر فى الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح فى الفلسفة العملية لاحقا له ، وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها. فأصبح مرهونا بعلاقته بالنفع الذى يحققه فى حياة الانسان ، وأضحى هدف التفكير قائما فى استخلاص القيمة العملية للكلمات والمبارات فى كل صورها ، واستفتاء التجربة فى أمرها ، وبهذا استحوالت الفلسفة على يد العمليين منهجا لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة .

وانتقلت البرجماتية الامريكية الى انجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فريدناند شيلر + ١٩٣٧ F. C. Schiller الذى تملكه الاعجاب بوليم جيمس فاعتنق مذهبه وتطور به ، نفر من النظر العقلى التجريدى وربط بين معرفة الانسان وحياته ، وقبل كل فرض ولو كان ميتافيزيقيا متى أمكن الافادة منه فى حياتنا الدنيا ، وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقروا الانسان مقياسا لكل شئ ، فكفلوا للانسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجماتية بطابع انسانى ربطها بالمذهب الانسانى Humanism الكلاسيكى الذى نبت فى عصر النهضة فى أوروبا ، وهدف الى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطفغان السلطة .

---

(١) قارن : J. Dewey, Development of American Pragmatism (in :

Contemporary American Philos., vol. II., p. 31-51), 1930.

( فصل البرجمانية ) C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy



وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه يتفرون من تبديد النظر العقلي في حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدئها ومصيرها . . . وغير هذا مما تتخذه الفلسفة التقليدية موضوعا لدراستها ؛ انهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في فهم وظيفة الفلسفة ، وقصرها على البحث الأكاديمي في المبادئ العامة والعلل الاولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الوضعية المنطقية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا امكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العلي على عكسهم الى قبول المعاني الميتافيزيقية — من غير جهد في بحثها عقليا — متى أدى قبولها الى تحقيق منفعة عملية . . . !

بهذا تحوّل مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنيا بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حلالها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرح وليم جيس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست الا رجلا يفكر . . . ( ليحقق منفعة عملية يبتغيها ) ، وقال ان آية الحق النجاح ، وآية الباطل الاخفاق ؛ ورأى جون ديوي + ١٩٥٢ J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العلي ، أن الحضارة نفسها ليست الا وليدة الفلسفة وان كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فاذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التي تميزها ، أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، أنها تكون نماذج ليجرى على نمطها التفكير ، ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة (١) . . . على هذا حدد أعلام المذهب العلي معنى الفلسفة وضمنوه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدي السالف الذكر من ناحية ،

---

(١) ملخص عن Archie J. Pahm. Philosophy. An Introduction. 1953, p.2 and 27 وانظر عن وليم جيس كتابه Some Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوي كتابه Philosophy and Civilization — وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy, 1936 في الشطر الثاني من الفصل السادس عشر .

ثم قبلوا في الوقت نفسه المعانى والمبادئ الميتافيزيقية متى حققت نفعا ( وان لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى في حقيقتها ... ) ، وسنعود الى هذا المذهب عند التعقيب على هذه المذاهب آخر هذا الفصل ، ثم نرجع اليه في الفصل الثانى من الباب الثالث عند حديثنا على نظرية البرجماتية عند الكلام على مقياس الحق ، فليرجع اليه القارىء الذى يلتبس مزيدا من الايضاح .

#### موقف الماركسية من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت في عصرنا الحاضر صورا شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرافها الى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الانسان بالوجود .

واذا كانت المثالية قد نظرت الى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية ... اذا كانت هذه هى نظرة المثالية للأشياء المادية فان الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلا عن العقل الذى يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها ... وقد تجلت الواقعية في عصرنا الحاضر في صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية المعاصرة critical والواقعية المادية كما سنعرف في الفصل الثانى من الباب الثالث في هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول — في ايجاز — كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد تاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وبهذا تنتفى الثنائية التى افترضتها الفلسفات المثالية جسيما ، ويبقى

وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لضرورة أو تطور يتشثل في الصراع بين الأضداد - وهذا هو الديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذي أدرك فلسفة هيغل + ١٨٣١ Hegel الألماني واشتهى الى المادية الجدلية Dialectial Materialism التي بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك انجلز + ١٨٩٥ F. Engles وفصل فيها لينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم - مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعا في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ، وتعد الماركسية أكمل تعبير عن الاشتراكية ، وهي تقوم على الدعوة الى معارضة الرأسمالية حتى اذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك - وتعزى المادية الجدلية الى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متقنة ، ولنا الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة :

رأينا - ونحن بصدد تعريف الفلسفة - كيف يذكرنا موقف الفلسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقي في كل صورة ، ويبدو لنا أن الموقف البرجماتي ( وهو اتجاه أمريكي ) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي الذي يمثل النظام الروسي ، والصيني بوجه خاص . ونلاحظ أن هذين الاتجاهين - مع ما بينهما من خلاف - يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه .

تفرت الفلسفة البرجماتية من كل نظر عقلي ميتافيزيقي مجرد يهدف الى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة الماركسية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام الاتجاه العملي ( البرجماتي ) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول ان الأفكار لا قيمة لها الا متى تحولت الى أفعال تؤدي الى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، وتسلك الى إعادة

بنائه بطريقة ما ؛ ان صدق الفكرة يقوم في نجاح العمل الذي يؤول اليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال ان الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية ؛ وأن مقياس صوابها يقوم في مطابقتها للحقيقة التي تعكسها — كما سنعرف بالتفصيل في الباب الثالث عند حديثنا على الفلسفة الواقعية — ويقول كارل ماركس + Karl Marx ١٨٨٣ أكبر الاشتراكيين وأظهرهم : ان مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، والأحرى أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ<sup>(١)</sup> : وسنعود في الباب الثالث الى تفصيل هذه النظرية .

فهو يرى أن المادة — وليس الفكر كما يدعى البعض — هي التي تفسر التاريخ وتوجهه ، وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقي ناشئ عن عوامل اقتصادية ؛ وفي ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادئ خلقية كلية ، لأن الاخلاق دائما أبدا أخلاق طبقة معينة .

ان ديوى « البرجماتى » وماركس « الاشتراكى » يتحدثان عن تغيير العالم واعادة تنظيمه وبناءه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدي الى تغيير العالم ، ان الفكرة الصادقة — عند كليهما — هي التي تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متفائل في امكان التوصل الى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشرى على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى في معرض شرحه لأسلوب

---

(١) K. Marx. These on Fcurback, XI وقد رويناهذا عن : Cornforth, In Defence of Philosophy, against Pösitivim and Pragmatism, 1950, p. 7-8.

( وكذلك قارن Joad, Guide to Philos, 1936 p. 475 ) .



النسب في نشاط اللينية ( نسبة الى لينين ) (١) فان أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن هذا تشابه سطحي محض ، لأن الاتجاهين يختلفان بعد هذا اختلافا يينا ، فالماركسية تدعو الى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهي استغلال الانسان للانسان ، وتتلشى الرأسمالية .. وتحقق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرجماتية فهي — في نظر الماركسيين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد في سبيل تقدم الانسان ورفاهيته ، وهي في الواقع تعبر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية الضخمة ، ورغبتهم في جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة معادية للتقدم الانساني ورفاهية البشر ... الى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذي يعنينا الآن أن نقرر هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التي لا يقوى على مزاولتها الا قلة من المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيّعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعي القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبش الماضي لحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الانساني قائما على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر اليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم الا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الانسان الا بمحاولة تحسين أحواله ، وليست الفلسفة الا هذا التوجيه المستتير

---

(١) قال انه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثوري الروسي ( الذي يقضي على الجمود والانقياد الاعى للتقاليد ويعظم الماضي ويفتح المستقبل ) والروح العملية الأمريكية ( التي تذلل الصعاب وتمضي بصاحبها الى آخر الشوط ) والذي يبرئها من الروح التجارى الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثوري السالف الذكر .

الواعى الذى يحرر الانسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة<sup>(١)</sup> — فيما يقول هؤلاء الماركسيون .

### موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت الماركسية قد قدر لها أن تفشو في أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس ، فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر في بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ، وأقرارها قيما تثير إعجاب الانسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيغل وتبدوان في بعض الأمور على تناقض ملحوظ ! تمثل الاولى النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع ، وتميل الأخرى الى اقرار الحرية والتسكين للفردية على حساب المجموع ! ... !

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، فقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود ، والتعرف الى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل ، وانشطرت الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة الى ثنائية كثيرا ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلا عن الذات العارفة ، والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التي تدركها ... وفي غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجردا من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى — فيما قالت الوجودية المعاصرة — وهو الانسان الواقعى المشخص .

---

(١) تفصيل هذا في M. Cornforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1950. ولا سيما في الصفحات ٢٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفي كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad في كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

وقد تحدت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه  
مارتن هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ عن « الوجود والزمان » وثانيهما  
أصدره جان بول سارتر Jacn-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود  
والعدم » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التي جرت مجراها انتقلت  
الفلسفة من دراسة الوجود المجرد الى دراسة الانسان المشخص في  
وجوده الحسى ، أى في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحية ، وفي  
علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية اذا عرضت للانسان اهتمت به مجردا من  
كل تعيين ، فكان الانسان بما هو انسان ، وبهذا أهملت النظر الى  
الخلافات التي تقوم بين أفراد الانسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدأت  
مذاهبها في هذا الصدد صيغا عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ،  
فارتدت الوجودية الى الانسان المشخص ومواقفه الواقعية التي تربطه  
بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته  
باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر الى الوجود باعتباره لاحقا على الماهية  
وليس سابقا عليها ، بمعنى أن جوهر الانسان الذي يعبر عن الخصائص  
الذاتية التي تميزه من غيره من الكائنات ( أى ماهيته ) تسبق وجوده في  
دنيا الواقع ، ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وأغفال  
مشكلة الوجود الفعلى ، أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ  
أيام كيركيجارد + ١٨٥٥ S. Kierkegaard أبى الفلسفة الوجودية ( الذى  
ناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية الى الوجود ، وعن المجرد  
الى المشخص ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف ) وذهب  
بعض أتباع الوجودية الى أن وجود الانسان يقوم بغير ماهية ، ورأى  
غيرهم أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووجد غير هذين الفريقين من  
أتباع الوجودية بين الانسان وماهيته على غير الحال في الكائنات  
غير البشرية التي تحدد ماهيتها وجودها اللاحق ، اختلف الوجوديون

في النظر الى ماهية الانسان ولكنهم كانوا على اتفاق في رفض الرأي المثالي التقليدي في سبق الماهية للوجود .

ليس للانسان في بداية الأمر ماهية ، اذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذي يقوم وجوده في حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات ، لأن أفعاليا تخضع للجبرية ، فماهية الشجرة مرجعها الى الامكانيات التي كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها الشخص ، أما الانسان فان حريته في اختيار موقفه دون آخر ، تجعل من المستحيل التنبؤ باختياره مقدما ، ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يحدد ماهيته .

قلنا ان الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الانسان الواقعي الشخص ، وفي موقفه من الكون ؛ وفي علاقته بالآخرين ، أما عن علاقته بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الذات العارفة وموضوع ادراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ( ميتافيزيقية ) ، وأرجعت المعرفة الى تجربة حية يعيشها الانسان ويعاني بها الواقع في حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض الى العقل والعاطفة مجتمعين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنحية العقل بعيدا عن عملية المعرفة ( الميتافيزيقية ) ، وغلا « كيركجارد » في هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتشبه مبادئها مع منطق العقل ، كما أنكر البرهنة على وجود الله عقليا !

واهتمت الوجودية بحرية الانسان حتى وحدث بينها وبين وجوده ، فالانسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسؤولية ، وكثيرا ما يتحقق الاختيار في حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الانسان رب أفعاله ، ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن برؤية



ولا يكون مسبوقا بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الانسانية ، انها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن فى مقدور الانسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره ، وقد رفض الوجوديون اخضاع الفرد للحتية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية .

وهذه الحرية التى احتلت مكان الصدارة فى فلسفة الوجوديين ، هى التى سوغت لهم اسقاط جميع القيم من حسابهم ، بمعنى أن يتحرر الانسان من الزواجر التى يفرضها العرف الاجتماعى ، أو تسليها العقيدة الدينية ، أو توجبها أية سلطة تقيد حرية الانسان ! وهذه هى الناحية التى شاعت بين الناس عن الوجودية والوجوديين : ان « سارتر » يقارن بين حرية الاختيار ( الخلقى ) وحرية العمل الفنى ، فالفنان لا يلام اذا أغفل فى عمله الفنى كل القواعد التى تواضع عليها سابقوه ، وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلا من بين أفعال مسكنة ، من غير أن يستجيب لقيم معتقدة تعارف عليها الآخرون !

وللمواقف السالفة خطرهما فى فلسفة الوجوديين ، فإن ..اناته الواثق واختباره تفضى بالانسان لا محالة الى الضيق والتأنيب والذميرة ، لأن الانسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده ..اته لا ..جاة الى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة الى البحث فى الضيق واليأس والاختناق والعدم ... والموت هو الشئ الوحيد الذى يستطيع الانسان أن يكون على يقين من انه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتوره ويعوقه عن تحقيق امكانياته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى الى أن حياته فراغ وعدم !

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة انسانية ، ترد للانسان القدرة على تقرير مصيره بمحض ارادته ، فهو رب أفعاله التى يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة

وتطلعه الى مثل أعلى ينشده (١) .

هذه — في ايجاز — هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ،  
مع اغفال الخلافات التي تقوم بين أتباعها ، فحببنا ما ذكرنا فان فيه  
ما يغنى في الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

تعقيب :

تعبير وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من  
تعريف الفلسفة ، ولما كنا نتوى أن نعود في أبواب الكتاب التالية الى  
الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضا ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر  
هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو في التصورات  
السالفة الذكر .

لا يزال للتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على  
نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصاب الاتجاهات التجريبية والوضعية  
والعسلية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم، وشر ما يؤخذ على  
الاتجاه التقليدي ( المثالي ) أنه يوحى بأن صاحبه يعتزل الناس في برجه  
العاجي ، ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في  
مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها على أسرار النفس البشرية  
... الى آخر هذه الدعوى العريضة التي أثارت خصوم هذا الاتجاه ،

---

(١) قارن ما يلي من مصادر : عن كير كجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت  
الى الانجليزية ونشرتها في أمريكا : Princeton University Press وفي  
انجلترا : Oxford University Press وأكبر مترجميه Walter Lowrie  
وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard والثاني Kierkegaard  
أما عن Heidegger قارن Existence and Being وعن سارتر قارن :  
Existentialism and Humanism ( ترجمه وقدم له Philip Mairet  
ثم قارن :

Paul Foulquié : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine).  
H. T. Blackham : Six Existentialist Thinkers).  
Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism. A study of Existentialism.  
Emile Bréhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1955).

ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها الى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي ، وحققت للبشرية منافع لم تقصد اليها قصدا مباشرا ، وفي تعقيبنا على بعض الفلسفات المعاصرة يبان لصحة هذا الرأي ، بالاضافة الى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل في تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشرى ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — حتى من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص (١) ، وان كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية (٢) . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدي كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — في توجيه الناس الى قيم الحق والخير والجمال ، بل في هدم الخرافة وادحاص الأباطيل ، فأدت المهمة التي تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف الحقائق (٣) . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعي المستير ، لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد .

أما عن موقف الوضعية من مفهوم الفلسفة ما فيه أنه يفرض على العقل ألا يتناول بالبحث إلا الموضوعات التي يمكن أن تعالج بمنهج البحث التجريبي ، لكن العقل لن يستجيب لأمرهم لان وظيفته الطبيعية هي البحث والتأمل والنظر ، وسيواصل التفكير في طبيعة الموجودات

---

(١) انظر في حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله في هذا الصدد برتراند رسل .

(٢) قارن :

A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78.

(٣) قارن :

Barnes, W.H.F., The Philosophical Predicament, 1950, p. 83.

وحقيقة الأشياء وعللها الاولى وغايتها البعيدة ، وهذه هي وظيفة الفلسفة ؛ والعلم نفسه يستخدم مبادئ كلية — كالعلية والحتمية — وهذه لا تكتسب بالتجربة ، ولا تعالج بمناهج العلم .

وقانون الأطوار الثلاثة الذي أرخ به أوجيست كونث تطور الفكر البشرى أدخل في مجال الفكر الفلسفى منه في مجال العلم الوضعى ، الى جانب ان استقراء التاريخ يشهد بخطئه ، لأن مراحله كانت طوال التاريخ متداخلة بعضها مع بعض .

أما عن موقف الوضعية المنطقية في استبعاد المينافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث استنادا الى ما سموه ببدأ التحقق ومؤداة أن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها بالرجوع الى الواقع ، بمعنى أن العبارة التى يتحيل الثبوت من صوابها أو خطئها بالخبرة الحسية ، تكون غير ذات معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب فان هذا المبدأ نفسه تحصيل حاصل ، ويجوز أن تكون العبارة ذات معنى ولا يتسنى التحقق من صوابه بالخبرة الحسية ؛ بل ان القوائى العلية — وهى مثار اعجاب الوضعيين المنطقين — مجرد عبارات عقلية لا تشير الى مدلول حسى فى عالم الواقع ، فهى — تشيا مع منطقهم — عبارات فارغة لا تحمل معنى ! ومن الخطأ فوق هذا ان تفصل بين العلم والفلسفة — كما فعلوا — ونزعم معهم بأن مالا يدخل فى العلم — طبيعيا كان أو رياضيا — فهو كلام فارغ ، فالعلم والفلسفة يتعاونان معا ، كل منهما بمناهجه — على كشف المجهول فى عالم الحقائق... وسنعود الى تفصيل هذا عند « مناقشة الوضعية — والوضعية والمنطقية — فى رفض ما بعد الطبيعة » فى الفصل الثانى من الباب الثانى — فى هذا الكتاب ، فليرجع اليه من أراد مزيدا وتفصيلا .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكى... ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التى عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيرا عن عصر الاقبال على الصناعة وإنتاج المشروعات الضخمة ، وان كان هذا



## الوصف يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين (١) .

ان وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل الى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وقد اعتقد جمهوره المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآلية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل اشكال أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فان نجحت المعرفة في هذا كانت حقاً أو صواباً ، وان أخفقت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهوناً بالمستقبل ، أى بالتجربة التى تثبت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ اخفاقها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية الى أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لانها صادقة » أدنى الى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا « ان الأفكار صادقة لانها تنتج نتائج مرضية » ويبدو تهافت الموقف العملى من الناحية الفلسفية فى قول « وليم جيمس » ان الفكرة الواحدة قد تكون صادقة فى وقت ما ، ( أى حين تؤدي الى تفهم ) ، ثم باطلة فى وقت آخر ( حين تفشل بعد هذا فى تحقيق منفعة ... ! ) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواباً عند انسان وخطأ عند انسان آخر ... ! ومسايرة هذا الاتجاه تبرر اعتبار الأخطار حقائق صادقة فى وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها فى ذلك الوقت

(١) قال بهذا الطابع فى الفلسفة الامريكية العلمية ( البرجماتية عند وليم جيمس ومذهب الذرائع Instrumentalism عند ديوى ) كثير من الباحثين ومنهم كورنفورس Cornforth ( فى كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤ ) وجورج سانتيانا + ١٩٥٢ Santayana وبرتراند رسل + ١٩٧١ B. Russell وضاق بهذا جون ديوى حتى قال ان مسايرة هذا الاتجاه - تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التى عاشوا فيها ( وهو أساس كتاب « رسل » فى تاريخ الفلسفة الغربية ) - تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الأرستقراطية البريطانية - على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل إمكان تأثره بطبقته - وهو اتهام الشيوعيين له - ولكنه - مع أسفه لضيق ديوى - يرى أن رأيه فى مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، انظر B. Russell, Hist. of Western Philos., 1948, p. 854-855.

قد حققت نفعا (١) ... !

ويذكرنا هذا بالمذهب السوفسطائي ، بل لقد قال « شيلر » ان علينا أن نعود مرة أخرى الى قول « بروتاجوراس » — الانسان مقياس الأشياء جميعا — لكي تتخذ أحكام الافراد الشخصية نقطة بدء لنا ! ومعنى هذا أن شيلر قد أقر نزعة السوفسطائية التي أدت الى الخلط بين الحق والباطل وامتناع وجود الخطأ ! وبذلك شادوا صرح الخطابة على أنقاص الفلسفة ! وما أصدق أفلاطون حين قال في محاورة « تيتاتوس » ان التسليم ببدا بروتاجوراس يؤدي الى القول بأن حجج المجنون تعادل في صدقها حجج العاقل ، وأن رأى أقل الحيوانات شأنا يعادل رأى الانسان الحكيم العاقل فيه !

ان العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل ( الذى يتم به اختبارها بالتجربة ) ، ولكن الفلسفة — تقليدية كانت أو وضعية — ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق « برترند رسل » وهو من أعلام الفلسفة التحليلية — صواب الفكرة على علليها وأسبابها التي تثوى في الماضي ، حتى تستقر الحقيقة عن ارادتنا في الحاضر والمستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل ... (٢) .

ان الأدنى الى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس ما يقول العمليون — ان الفلسفة تلتبس الحقيقة الموضوعية في مظانها ، ومن الممكن بعد هذا الافادة منها في تحقيق رفاهية البشر — بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمى والفلسفى من حقائق (٣) ، ولكننا مع هذا نحمد للبرجماتية نزعتها

---

(١) انظر كتابنا : منعب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ( ١٩٥٣ ) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع في هذا الكتاب الى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المنعب العلمى ومناقشته بشيء من التفصيل .  
(٢) قارن : Bahm, Philosophy, 1953, p. 158-59.

(٣) نقول البحث العلمى والفلسفى معاً ، لان العمليين يطالبون باخضاع حقائق العلم وحقائق الفلسفة معاً لمقتضيات العمل .

الواقعية الملحوظة ، فقد استمسكت المثالية بفكرة « معقولة » العالم التي ترجع الى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية في الموجودات الى مبدأ الوحدة فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثر الموجودات وتعددتها ، وصرفت اهتمامها الى الواقع وحصرت عنايتها في خدمة الانسان في حياته العملية ، وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نقض هذا الاتجاه ! لأن اغراق أهله في النزعة العملية قد أفضى بهم الى الاستخفاف بالبحث النظري عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من الميسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أقصر الطرق ، وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداومة البحث النظري ، والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة . هذه كلمة مجملة ستزداد وضوحا بتعقينا التالي عن موقف الماركسية، وبعودتنا اليها في مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيعييه انكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ، اعتقادا منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الانسان النظر العقلي لمجرد الكشف عن الحقيقة ، فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية؛ ان مباشرة النظر العقلي لا يررها في رأى الماركسيين الا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أى بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييرا ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقية ، من أجل هذا استعاض الماركسيون في ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوى الانتاج وعوامل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا - وهى نتاج النظر العقلي المجرد - أى تأثير على مجرى الوقائع ، ان ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هى النظر العقلي في طبيعة الحقيقة reality وليس لهذا التفكير المجرد علامة بحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله الا في ضوء الأفعال الممكنة ، وأن معرفتنا العالم تمكنا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ،



حتى لينكر أصحابها امكان وصفها بأنها ميتافيزيقية . بالمعنى التقليدى الذى يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معا (١) .

ومع أن ماركس يرى أن المادة قوام الأفكار وأساسها ، ويعترف بأن بين الاثنين تفاعلا ، إلا أنه يلح في القول بأن المادة أساس الأفكار والمعتقدات ، فالعلاقة بينهما دياكتيكية ( جدلية ) .

ولو أن ماركس الذى استمد ماديته الجدلية من جدل هيغل قد مضى مع هيغل الى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبین ، ان التفكير ينظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة الى تحقيق ذلك ، فما انتهى اليه النظر العقلى المجرد في العالم وشئونه ، يؤثر لا محالة أعمق التأثير في تفسير وقائعه ، ان الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بارجاعها الى علل خفية ، والمستنير يردّها الى عللها الحقيقية ، ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ، ومزاولة النظر العقلى المجرد تغير نظرة صاحبها الى الوقائع والأحداث ، وتساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلى هذا التوجيه العقلى المستنير في زحمة الحياة .

ان العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فالأصل في دراستها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمنهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، ان مهمة العالم أن يتوصل الى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التى يدرسها ، أما الافادة من هذا القانون عمليا ، أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فمن شأن المخترعين ورجال الأعمال ، وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشرى من أن يفيد من فتوحات العلم وكشوفاته ، والعلم



الذى يكون اليوم نظريا ، يتحول غدا الى علم تطبيقي ، ولا بأس من أن يوجه العلم في الدول النامية الى غايات عملية مباشرة — فيساعد على ردم مستوى المعيشة ويعالج آفة المرض ، ويخدم خطط التنمية بوجه عام ، ولكن على الدول التي استقرت وقطعت في المدنية أشواطاً طويلة أن تتيح للعلماء أن يقوموا بدراسات نظرية خالصة — تطبق فيما بعد لخدمة المجتمع — بهذا تتقدم البشرية وتتطور .

وقريب من هذا يسكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية ، انما تقصد الى تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، ولا تهدف من وراء هذا الى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا ينكر فضل مذاهبها في التطور بالحياة الانسانية الى الكمال الا مكابر ، وقد أشرنا من قبل الى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع الى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجوانية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل مذهب من مذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلي المجرد ، وسخروا العقل مباشرة لخدمة الانسان ، فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقائق .. ! ان البحث العلمى أو الفلسفى لا يتقدم الا متى تحرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ، هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة مأخذ أخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، فحسبنا أن نشير الى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية ( البرجوانية ) مع كل ما غيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة — مع اشتراكها في الاتجاه الى تحويل الأفكار الى أعمال — فالأولى توجه الفكر مباشرة الى العمل المنتج من غير أن تجدد نوع هذا العمل ، أما الماركسية فانها تحصر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها ( م - ٦ الفلسفة )

علة كل نهوض وسر كل تقدم مرجو (١) ، ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعال في حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجيهها أشمل وأعم وأعمق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة العملية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصائر الشعوب ، بل كثيرا ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها فيما تقول الروحية التاريخية (٢) .

بل إن تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محولة إلى أفعال — يقتضي فناء الفرد في الدولة وجرمانه من أبسط حقوقه في حرية التفكير والتعبير ، وإن تعين القول بأن الماركسيين يرون أن الحرية التي تدعو إليها المجتمعات الرأسمالية حرية قلة من أصحاب الجاه والنفوذ والثراء ، واستعباد للكثرة واستغلالها لصالح هذه القلة ، وإذا كان المجتمع الرأسمالي يكفل الحرية الفردية ويشجع الخافز الشخصي أداة لزيادة الانتاج ، فإن الماركسيين يستبدلون بهما التعاون والتضامن بين الأفراد . ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيرا ما ينتهي التفلسف بصاحبه إلى أفكار يعتقد في صوابها فيعتنقها ويذود عنها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي

---

(١) صرح انجلز في رسالة له عام ١٨٩٠ بأنه هوماركس قد بالغ في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيبا في تبعة مغالة اتباعهما في الاهتمام بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما اغفلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهم وبين خصومهم ( الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي ) من الشدة بحيث لم يجدا وقتا ولا فرصة لاتصاف العوامل الأخرى ! .

(٢) تطلق المادية التاريخية Historical Materialism على المذهب الذي يرد حضارات الأمم ويفسر حياتها العلمية والفنية . . . بأسباب اقتصادية ، وتعارضها الروحية التاريخية Historical Spiritualism التي ترى أن الحياة الدينية والأدبية والعلمية والعقلية هي التي تفسر الحضارات وتشكل حتى الحياة الاقتصادية ، ولعل الأصح أن يقال إن التاريخ تفسره عوامل روحية ومادية معا !

عنها متى ثبت له بالدليل المنطقي بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقة عند دعائها في الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد ، ان الفلسفة لا تحيا سليمة في جو من التعصب الخاق . في أية صورة من صورده (١) — حسبنا هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوضعية والوضعية المنطقية من الفلسفة فنعرض لمناقشته بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الثاني ، وحسبنا أن نقول انهم أخطأوا حين ظنوا وهما أن العلم لم يدع للفلسفة مجالا لبحث ، فان المعرفة العلمية تستقر الى أساس فلسفي ، فالفلسفة — وليس العلم — هي التي تتناول الفروض العلمية بالبحث والتدليل ، والعقل الانساني يتطلب علما للكل ، للمطلق ، للضروري ، علما بالمبادئ والعلل ، بل ان العلم نفسه ليس الا حقيقة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة ، والفلسفة — وليس العلم — هي التي تبحث في طبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ... ونزوع الوضعية المنطقية الى استبعاد الميتافيزيقا على أساس مبدأ التحقق — وهو القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — ثبت خطأ هذا المبدأ — لأنه بلغة أصحاب هذه الفلسفة فارغ من المعنى ! ... الى آخر ما قلناه أواخر الفصل الثاني من الباب الثاني .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول انها في دراساتها لا تعرف غير هذا الانسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يتيسر فصل بعضها عن بعض ، هي الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجي والأنس والآخرين ، انها تهتم بحياة الانسان الخاصة والمواقف التي يجد نفسه حيالها — وهي التي تربطه بالآخرين — ولكنها لا تستطيع أن ترقى الى

---

(١) اقرا كذلك

Massimo Salvadori, The Rise of Modern Communism

طبعة أولى سنة ١٩٥٣ في الملحق الاخير

« A Liberal Answer to Communism »

دائرة وجودها الانساني ، لأن تجاوز الوجود الذاتي يتنافى مع أخص  
مميزاتها ، وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص ، ان الانسان فرد في  
مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذي ينتمى اليه ،  
دون أن يفقد بهذا جوهر حرته ، أو يذيب في دائرة المجتمع فرديته —  
وهذا هو أخص ما يميز الديسقاطية الصحيحة .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود الى ثنائية هي الروح  
والمادة أو العقل والجسم أو ما يدخل في هذا المعنى ، فقضت الوجودية  
على هذه الثنائية حين رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقة ، وكفت  
نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضين ، ولكنها ناءت  
بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها فهم الكثير من مشكلاته .

واذا كانت قد أقرت حرية الانسان ومكنت لفرديته فانها — الى  
جانب غلوها الذي طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد  
اتتهت بدراساتها للانسان الى أن حياته تزجر بالضيق وتنتهى بالموت  
والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

وعلى أن نعرف — فيما يقول الكثيرون من النقاد — أن قيام الانسان  
واجبه نحو قيم المجتمع الذي يعيش فيه ، لا يطعن في حرته ، ولا يتنافى  
مع استقلال شخصيته ، بل عليه أن يشارك في تحقيق المصالح المشتركة ،  
وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام ، فانه يفيد من هذا الخير  
ويشارك في التمتع بآثاره ، وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حرته ،  
ولا يجوز له أن يتمرد عليها الا متى كانت هزيمة بالية تعوق التقدم  
وتعرقل التطور (١) .

بل ان الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض ، فقد عرفت نواتها  
في فلسفة سقراط وأفلاطون وبسكال وغيرهم من فلاسفة انسانيين ، بل  
ان مرجع ذبوعها في العصر الحديث الى عوامل في مقدمتها قيام الحرب

---

(١) انظر كتابنا : فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها ( في مناقشتنا  
لنوعية الاخلاقية في الفصل الرابع من الباب الخامس ) .



العالمية وما ترتب عليها من محن . اذ افتقر الناس الى الشعور بالطائفة والاستقرار ، فانصرفوا عن الفكر المجرد الى النظر في حياة الانسان اليومية .

بل ان من كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التي توحى بانهايار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « برييه » بأن كتاب سارتر « في الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ، ينطوي على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف في بحثه عن الوجود (١) .

وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذي اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، ومن هذا نرى أن الفلسفة ليس لها تعريف معتد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة (٢) ، كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، ان مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، وبمعكس الحال في العلم بمعناه الضيق Science اذ تلتقى عند نتائج آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء الى التجربة ، وتكفل موضوعية Objectivity البحث في العلوم الجزئية باخفاء الطابع الفردي ، وهذا ما لا ييسر في البحث الفلسفي — وسيزداد هذا وضوحا في الفصل التالي .

---

(١) أنظر

E. Bréhier : Les Themes Actuels de la Philosophie, 1954.

ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالاضافة الى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين

B. Russell في انجلترا رسل + ١٩٧١ في مطلع الفصل الاول من

كتابه . An Outline of Philosophy.

## موضوع الفلسفة

تمهيد - (أ) مبحث الوجود - (ب) نظرية المعرفة - (ج) مبحث القيم - (د) في فلسفات العلوم : ( ١ ) فلسفة القانون - (٢) فلسفة الدين - (٣) فلسفة التاريخ - (٤) فلسفة السياسة - (هـ) في استقلال العلوم الانسانية : (١) علم النفس - ( ٢ ) علم الاجتماع - (و) تعقيب .

### تمهيد :

كان المفروض أن يفنى ما أسلفناه في مفهوم الفلسفة عن الحديث في تحديد موضوعها ، ولكننا آثرنا أن نقرّد موضوعها بالحديث لنزيده وضوحا وجلاء ، بالإضافة الى أن مناهج البحث الحديثة قد يّسرت استقلال المجالات الفلسفية بعضها عن بعض ، فبذت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ، وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطورات أدت الى استبعاد بعض فروعها من نطاقها ، من أجل هذا آثرنا أن نعقب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة تزيل عن موضوعها اللبس والابهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن للفلسفة موضوعا تعالجه ، وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها ، شأنها في هذا شأن العلم الطبيعي ، له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذي يدرسه ، فإذا تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادي ، تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقليا استنباطيا ، ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ، وإذا تحدد موضوع العلم الطبيعي بالجزئيات المحسوسة ، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبي (١) ، ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدي ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات موضوع - كما سنعرف في الباب التالي - واستبعد أتباع الموضوعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث ، على

---

(١) قد يقال عكس هذا ، ان منهج الدراسة يحدد موضوعها .

اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هي مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا على نحو ما عرفنا في حديثنا عن الموقف الوضعي من تعريف الفلسفة ، وانصرفت بقية الفلسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد ، والبحث في طبيعة المعرفة وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا في حديثنا السالف ، ولكننا نرى مجازاةً للاتجاه التقليدي في فهم الفلسفة — مع التطورات التي أدركته — أن نحدد موضوع الفلسفة في وضعه التقليدي الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية هي الوجود والمعرفة والقيم (١) .

#### ( أ ) الانطولوجيا أو مبحث الوجود :

فأما الانطولوجيا *Ontology* أو مبحث الوجود فيشمل النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض نواحيه ، فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار ، أما البحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود — ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في ظواهر الوجود ، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم ، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واثفاً ، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجري وفق قوانين المادة والحركة ، وفيما إذا كانت — هذه الأحداث — تهدف إلى غايات أم تجري عفواً عن غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغير وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته ؛

---

(١) Wolf, Recent and Contemporary Philosophy p. 452 ff. (In An Outline of Modern Knowledge).

وفيما اذا كان الوجود ماديا صرفا أو روحيا خالصا أو مزاجا منهما ... الى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحا في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب .

### (ب) الایستمولوجیا أو نظرية المعرفة :

أما الایستمولوجیا Epistemology أو نظرية المعرفة فتخدم البحث السالف الذكر ، اذ يراد بها البحث في امكان العلم بانوجود أو العجز عن معرفته ، هل في وسع الانسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن الى صدق ادراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ واذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال الى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟ الى آخر هذا الذى سنفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيرا ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميتافيزيقا — على مبحث الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلا تنصب على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فانها في جملتها تبث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

### (ج) الأكسیولوجیا أو مبحث القيم :

أما الأكسیولوجیا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث في المثل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values = ideals وهى الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل الى تحقيق غايات ، هل هى مجرد معانى فى العقل تقوم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذى يدركها ؟ .. الى غير



هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدي ( أى من حيث هى علوم معيارية Normative تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوما وضعية Positive تقصر دراستها على البحث فيما هو كائن ) .

فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل ، أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (١) .

وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير سلوك الانسان بمقتضاها أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الانسان (٢) .

وعلم الجمال Aesthetics يضع المستويات التى يقاس بها الشيء الجميل ، أى أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم (٣) .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم ببخلاف فروعها ، يتألف — عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسى للفلسفة بمعناها التقليدي — وان رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل ، وفى حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهوم ما ينبغى فى تفسير موقفهم من موضوعها . فليرجع اليه من شاء (٤) .

(د) فى فلسفات العلوم :

ولكن من مؤرخى الفلسفة من يلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذيلاً ملحقاً بها ، وأظهرها :

---

(١) انظر ( فى الفصل الثانى من الباب الرابع ) التطورات التى أدركت هذا المنطق حديثاً والفصل الثالث من ذلك الباب لتطورات علم الأخلاق .

(٢) انظر الفصل الثالث من الباب الرابع .

(٣) انظر الفصل الرابع من الباب الرابع .

(٤) انظر ما سبق عن « معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر » .

## ١ - فلسفة القانون :

ألقها بعض الباحثين ذيلًا للفلسفة ، وكانت أول امرها جزءا من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذيلًا ملحقا بالدراسات الاخلاقية ، اذ اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق (١) ، ولكن جمهرة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الالتزام فيها باطنيا يصدر عن الضمير أو يسليه العقل ، فتتبل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها ، وجعل « كانط » Kant القانونية هي العمل وفقا للقانون في الظاهر ، أما فلسفة القانون فتغفل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتعنى بالبحث في المفاهيم الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والارادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتبعة والعقاب ونحو هذا من مفهومات ، الى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهج التي يسطنعمها رجال القانون (٢) .

وتعزى فلسفة القانون الى « منتسكيو + ١٧٥٥ Montesquieu الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشرى وليس وليد سلطة دينية أو اخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح في كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف في عرفها وتقاليدها ، ومع هذا كله فان سلوكها

---

(١) قارن : Roscoe Pound, Philos. of Law (In : Twentieth Century : Philosophy), 1947, p.81.

(٢) قارن : Külpe, p. 76-81. ومن شاء التوسع فليرجع الى Kohler, J., Philosophy of Law.

My Philosophy of Law ( a Symposium ), 1941.

D'Entrèves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy

Hegel, G. W. F., Philos. of Right.

Pound, R., Introduction to thy philosophy of Law, 1922.

Stammler, R., The Theory of Justice, 1923.

Laski, H., The State in the Theory of Practice, 1923.

يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ، ولا يكون استجابة  
لنيل أو هوى ، وتابعه في هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

## ٢ - فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في  
نطاق الفلسفة ، وفرقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية ( ويسميه  
مفكرو الاسلام بعلم الكلام أو التوحيد ) ، فاللاهوت مهته البحث في  
عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق ، أما فلسفة الأديان  
فتتخطى علوم اللاهوت الى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها  
هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحي والمعصية  
والعبادة ونحوها (١) .

وقد كانت فلسفة الدين جزءا من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم  
استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حريا على الأديان ، وعند بعضهم  
الآخر تأييدا للعقائد الدينية وتدعيما لتعاليمها (٢) ، وظهرت مذاهب  
فلسفية دينية أشهرها مذهب التآليه Theism بفروعه ( كمذهب التوحيد  
Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism  
والحللول Incarnation ومذهب الطبيعيين الالهيين Deism ) ومذهب  
الالحاد Atheism (٣) الى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن  
أن يقال في فلسفة التاريخ .

---

(١) قارن : Kùlpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين  
والفلسفة والتاريخ - ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية  
للدراستات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .  
(٢) قارن :

Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff.

Brightman, E.S. Philosophy of Religion, 1940.

Edwards, (D. Tiall), The Philosophy of Religion, 1930.

Wright W. K., Student's Philos. of Religion, 1922.

(٣) مذهب العاليه او المؤلهة هو مذهب الذين يعتقدون في الالهوية ،

فان قالوا بوجود اله واحد كانوا من اتباع مذهب التوحيد Monotheism

وان قالوا بأكثر من اله كانوا من اصحاب مذهب الشرك Polytheism

## ٢ - فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — فى ضوء نظرية فلسفية عامة — موحداً فى كل غير مفصل الى احداث ، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً بتحصيص المنهج الذى يصطنعه المؤرخون ( تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً منهما ) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التى يستخدمها المؤرخون فى تفسير الوقائع التاريخية ( كالعلية والفرض والقانون ونحوه ) ولا تعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الانسانية تسير بقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ، ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحداً فى كل ، وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجالها — باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتشبه مع منطق الواقع ، وبالأستدلال بأحداث الماضى على ميول الانسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية (١) — كنا أشرنا منذ حين — وهى تشبه فلسفة العلم (٢) من حيث أن كليهما تسكتنا من تمحيص مناهج

وان قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة اذا نظرت اليها من حيث هى علة لذاتها فهى الله ومن حيث هى معلولة لذاتها فهى المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism وان قالوا ان الله حال فى مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول Incarnation فان اقرؤا بالله وانكروا الوحى والرسول والكتب المقدسة والعناية الالهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من اصحاب المذهب الطبيعى الالهى Deism ، ويسمى الغزالي — فيما نعتقد — بالطبيعيين ( انظر المنقذ من الضلال فى أصناف الفلاسفة ) أما منكرو الالهية فى كل صورهم فهم أصحاب مذهب الالحاد ( Atheism ) ويسمى الغزالي بالدهريين أو الزنادقة .

(١) قارن : المدخل الى الفلسفة فصل (١٢) .

(٢) لمعرفة شيء عن فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلاً كتبه ، لنزن ، V. F. Lenzen ، وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S. Philos. of Science. (1953).

ومجموعة المصادر المشار اليها فى المصدرين السالفين ثم الفصل الثانى من هذا الباب فى هذا الكتاب .



البحث ( في العلوم أو في التاريخ ) تسحيصا تقديما ، وتوضح المشاكل العامة التي لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ ، وفي هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين (١) بهذا يفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويحدد المكان الذي يحتله تاريخ الانسان في مأساة للوجود .

وقد كان القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine أول من فلسف التاريخ وان طبعه بطابع ديني ، اذ جمع في « مدينة الله » بين الماضي والحاضر والمستقبل في مأساة واحدة ، هي مأساة الائم والقداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الالهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ في العصور الوسطى .

وفي القرن الثامن عشر استبدل الباحثون في فلسفة التاريخ بفكره العناية الالهية فكرة التقدم ( العقلي ) وهو تقدم يسير في اتجاه واحد الى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الايطالي الذي تعزى اليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B. Vico بكتابة القيم « العلم الجديد » Scienza Nuova

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist of Mankind الذي يرجع الى نشر الشطر الأول منه ( عام ١٧٨٤ ) فضل الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذي سرعان ما تضاعف بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات في فلسفة التاريخ » Lectures on the Philos. of History الذي نشر بعد مائة وستة أعوام .

وفي القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند الى نظرية التطور كما بدت عند داروين + ١٨٨٢ Darwin وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ H. Spencer اللذين ينتهي التطور عندهما بالانسان . وفي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت محاولات جديّة في تفسير التاريخ

---

(١) Roscoe pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century philos., p. 18 ff).

في ضوء العلم ، فنشأت نظرية « أوجيست كونت » Comte الوضعية التي تجعل فلسفة التاريخ دراسة واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل في نطاق علم التاريخ ، انها نظرية في الأوضاع التي تقوم عليها الجماعة الانسانية والظروف التي اكتفت تطورها في الماضي ، أو تحيط بها في وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية يستتضي قانون الأطوار الثلاثة الذي سنعرض له في الفصل الثاني من الباب الثاني ، وبهذا القانون يفسر كونت المراحل التي مرت بها الانسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة حضارتها في عصره ، ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيرا حسيا عن نظريات علم الاجتماع وتحقيقا عمليا لقوانينه ، وهي تستند الى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر الجنس البشري وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق في جراءة مستقبلا لا سبيل الى الجزم به (١) وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام علة للتطور الاجتماعي ، وان كان توماس « بكل » + ١٨٦٢ T. Bucekle — أحد رواد هذا الاتجاه — لم يغفل العقل الانساني عاملا من عوامل التقدم الاجتماعي — كنظرية كارل ماركس في الانتاج والتوزيع والكفاح الطبقي المتضمن فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وانجلز مادية في أصلها ، الا أنها لم تغفل أهمية الدور الذي تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف ( من عقل ونظم ومثل عليا ) وسأيرت هذه الحركات نظريات أثريولوجية وضعت لفهم المجتمع الانساني ، والاعتراف بفضل الرجل البدائي على نشأة النظم الانسانية (٢) .

وفي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من فلاسفة أوربا ( من أمثال ديلثي Dilthey وربكرت Rickert في ألمانيا

---

(١) قارن ( فيما يتصل بنظرية كونت ) كتاب Lévy-Bruhi : فلسفة أوجيست كونت : ترجمة الزميلين المرحوم الدكتور محمود قاسم والدكتور السيد بدوي ( ك ٣ ف ٥ ) .

(٢) J.E. Boodin, Philosophy of History, (in : 20th Century Philos.), p. 89 ff.

وكروتشه Croce ( في ايطاليا ) الى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة  
يسكن اعتبارها معرفة واقعية فردية بالقياس الى المعرفة المجردة العامة  
التي تسدنا بها العلوم الطبيعية ، ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية  
هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالحسيون منهم تفروا من طابعها  
المتافيزيقي ، والمثاليون ( من أمثال برادلي + ١٩٢٤ Bradley  
وبوازانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet ) لم يفتنوا الى هذه الفلسفة  
حتى يساهموا في اقامتها (١) .

حسبنا هذه الالمامة الموجزة في فلسفة التاريخ ، فان في المعروف  
من مصادرها ما يسد حاجة الذين يتشدون الاقضية (٢) .

#### ٤ - فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة السياسة ، كانت فلسفة  
الأخلاق عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم  
المجتمع الذي ينتمى اليه الفرد ، ومن هنا اعتبرت فلسفة الأخلاق عندهم  
جزءاً من فلسفة السياسة ، وعالجهما القدماء باعتبارهما علماً واحداً ،  
فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون - كما بدت في « الجمهورية »  
و « القوانين » و « السياسي » تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكونان كلا  
متسقاً فيما يقول الأستاذ « بريه » + ١٩٥٢ E. Bréhier وكان أرسطو  
يدرس الأخلاق كمقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جمهرة المحدثين وان  
تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء اليها ، متفقون على

---

W.H. Walsh, An Introduction to Philos. of History 1st edition.

1953 لاوسينا الفصل الاول عن حقيقة فلسفة التاريخ .  
(٢) بالاضافة الى المصادر السالفة في صلب الكلام وهو امشبه يمكن  
الرجوع الي :

Schlegel, F. von, philosophy of History.

Kilbansky, M.H., problems of Historical knowledge, 1938.

Berdyayer, N.A., The Meaning of History, 1936.

Eury, J.B., The Ideal of progress, 1920.

Aron, Introduction à la philosophie de l'Histoire.



أن جانبها النظرى الخاص موكول لدراسات الفلاسفة ، وهى تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوينه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم - الديمقراطى أو القاشى أو الشيوعى أو نحوه - وتأييد طرقه وأهدافه ، وكثيرا ما اقيم هذا التبرير على اسس أدبية أخلاقية ، وقل من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة - كفلسفة ما كياڤيللى + ١٥٢٧ Machiavelli وهويز + ١٦٧٩ Hobbes وبنثام + ١٨٣٢ Bentham (١) ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعى يستخفون بهذا الاتجاه فى جملة ، ويرون أن فى تحليل المصطلحات السياسية التقليدية ( كالدولة والمواطن والقانون والحرية ... ) تحليلا منطقيا ، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية (٢) .

وقرب من هذا يمكن أن يقال فى غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم (٣) . والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست الا مجرد دراسات أدى اليها البحث فى المسائل الرئيسية فى القانون والدين والتاريخ ونحوه ، والحاقها ذيلا للعلوم التى تعزى اليها أدنى الى الصواب من اعتبارها فروعاً مستقلة للفلسفة .

#### (١) قارن :

A.R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy,  
1st edition 1953.

وكذلك

A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political philos.)

#### (٢) قارن مثلاً

T.D. Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953.

( نشر فى سلسلة يشرف عليها الاستاذ آير Ayer الذى يتزعم الآن حركة  
الوضعية المنطقية فى انجلترا ) .

( ٣ ) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر  
انظر H. Sidgwick, Philosophy, its Scope and Relations من المحاضرة

التي فى آخر الكتاب ص ٤١ - ٢٤٧ .

Paulsen, P. 15-44 and 3-15 and 315-335.

R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch. II, V.



### (هـ) في استقلال العلوم الانسانية :

بقى أن نعقب على ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الانسانية التي نشأت في رعاية الفلسفة . ثم قطعت في سبيل الاستقلال عنها أشواطاً متفاوتة ؛ والعلوم الانسانية ( الاجتماعية ) تطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التي تدرس الانسان من حيث هو فرد أو عضو في جماعة في نفس الوقت ، وقد كان أول العلوم الانسانية استقلالاً عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعاً الى الاستقلال علماً النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن تتخبر من بين العلوم الانسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة ، تكشف عنه منذ كان جنينا في أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده واتجه به علماءؤه الى الاستقلال عن الفلسفة ، وسرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الوليدين وأمههما من قديم الزمان ، وهي كلها تواجه صعوبات تمثل في التضاد القائم بين الحتمية وحرية الاختيار .

#### ١ - مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة من النظر أرسطو الذي اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي : الذي كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس (١) وذلك لأن الاتصالات — من غضب وفرح وكراهية ومحبة .. تصدر عن النفس والجسم معاً ، ولأن الاحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذي يدرك المحسوس ، بل ان التعقل وهو من وظائف النفس ، يتطلب التخيل الذي لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل

---

(١) والعلم الطبيعي عند أرسطو هو الفلسفة الثانية . على اعتبار ان الفلسفة الاولى هي ما سمي بما بعد الطبيعة كما يستعرف في الباب التالي .

هذا دخلت الاتفاعلات النفسية فى العلم الطيعى كما تصوره أرسطه  
قديسا .

بل قد عرض أرسطو فى كتابه « فى النفس » De Anima للحديث  
عن ماهية النفس وقواها : الغاذية ( أى النامية ) والحيوانية ( أى العاسة )  
والناطقة ( أى العاقلة التى تميز الانسان من سائر الكائنات ) فكانت  
النفس عنده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة فى  
الانسان ، ولبتت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى ، بل وجدت  
أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند فلاسفة ايطاليا الطيعين بوجه  
خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها نحو  
ذلك .

وفى القرن السابع عشر فرق ديكارت + ١٦٥٠ Descartes  
بين النفس والجسم تفرقة حاسة ، فاعتبر جوهر النفس قائما فى التفكير  
( أو الشعور ) وجوهر الجسم قائما فى الامتداد ( الذى يشغل حيزا )  
وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعا لعلم الطبيعة ، والظواهر  
العقلية أو الشعورية موضوعا لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم  
النفس دراسة الشعور ، مد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ؛  
وجاء جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke فميز بين الظواهر الطبيعية  
المادية والظواهر العقلية النفسية ، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوم  
للادراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمنا طويلا ، وعولجت الظواهر  
الشعورية النفسية بمنهج يعزى اليه وهو منهج الاستبطان أو التأمل  
الذاتى Introspection (١) .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى  
Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + ١٩١٣٩ S. Freud  
فكشفت عن مجال اللاشعور (unconsciousness) واعتبرته أعظم

---

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية من لذة وألم وأمل ويأس وحب  
وكرهية وتفكير ونذكر ونحو ذلك . ولهذا سمي بالملاحظة الذاتية  
Subjective observation .

مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة الى دراسة اللاشعور ومكوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين من أصحاب المذهب السلوكي (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو في سلوك الانسان الخارجى بوجه عام . فجعلوا دراسة السلوك موضوعا لعلم النفس . وقد بدت نواة هذا الاتجاه عند ايفان بتروقتش بافلوف + ١٩٢٣ Pavlov وبيير جانيه الفرنسى + ١٩٤٧ Pier Janet وواطسون + ١٩٥٨ J.B. Watson وثورندايك + ١٩٢٣ H. A. Thorndike الأمريكين - وان اختلفت وجهات نظرهم - والسلوكية يريدون دراسة الانسان عن طريق ملاحظة سلوكه ملاحظة موضوعية ، وكما يبدو لمن يلاحظه في أقواله وأفعاله ، فاذا عرض لدراسة الذاكرة انصرف عن البحث فيها كوظيفة نفسية الى ملاحظة الطريقة التى تؤدي بها وظيفتها في الظاهر ، أى كما يتعلم المرء ويذكر وينسى ... الخ .

وبهذا انصرف علم النفس عن البحث في طبيعة النفس ( أو الروح ) وماهية العقل وكنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها واجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجى الذى يتشثل في استجابات الانسان للمؤثرات الخارجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالي منهج التأمل الذاتى . كان يتبع في دراستها ، وقد قال وودويرث Woodworth - ملخصا - ان علم النفس قد زهقت نفسه ( روحه ) . وتلاشى عقله ، وامحى شعوره ، ولم يبق له الا مظهره الخارجى الذى يبدو في السلوك ... ! .

أدى هذا بجسرة المؤرخين بعد ذلك الى القول بأن علم النفس منذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور ، واتجه الى البحث في اللاشعور وفي السلوك الخارجى مصطنعا في ذلك مناهج تجريبية مستعينة بالمقاييس والموازين . استقل علم النفس عن الفلسفة « علما » له شخصيته وكيانه .

والواقع أن علم النفس التجريبي قد بدأ يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني « ولف » + ١٧٤٥ C. Wolff منذ نشر في عام ١٧٣٣ كتابه « السيكولوجية التجريبية » ودروس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث في تجارب الفرد النفسية بالملاحظة الطارئة إلى الملاحظة المقصودة التي تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمي المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي العلمي في تاريخ علم النفس على يد « فخنر » + ١٨٨٧ G. T. Fechner الذي قام بنشر كتابه « مبادئ السيكو - فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ عين « فونت » + ١٩٢٠ W. Wundt أستاذا للفلسفة في جامعة ليزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات أنشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوجية التجريبية ، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا .

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات في دراساته ، توصل إلى ضبط نتائجها والتعبير عنها تعبيرا كميا دقيقا ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمنبضة لقياس التغير الذي يعترى الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتعة لقياس التعب ، واستخدم المسح لاختبار حاسة السمع واللمس لحاسة اللمس ... واستعان بالآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالزمان ... الخ (١) .

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمي ، مستعينا بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجها ، ومن هنا قيل أن علم النفس قد استقل عن

---

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ( طبعة ثانية سنة ١٩٥٤ ) .



الفلسفة موضوعاً ومنهجاً . وأنه تشبه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الانسان كما يتسل بالفعول في ظواهره النفسية ، ( من شعور وتفكير وتخيل وانفعال ... ) وظواهره الجسدية ( من ابتسام وعبوس ومشى وجري وحديث ... ) ذلك السلوك الذي يعبر عن تأثر الانسان بيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بسايرة مقتضياتها أو اخضاعها لمطالبة (١) .

ولكن الى أى حد حقق علم النفس أمله في الاستقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية ... ؟ هذا سؤال نرجى الاجابة عليه الى ما بعد الحديث عن علم الاجتماع .

## ٢ - مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع (٢) - كما نشأت نواة علم النفس ، ففى احشاء الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون (٣) قد

---

(١) قارن ( طبعة سنة ١٩٥٢ )

J. Flugel, A Hundred years of Psychology.

G. Muirphy, An Historical Introduction to Modern Psychology 1948

C. Spearman. Psychology Down the Ages, 1937.

(٢) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology وعلم الانسان Anthropology بأن يقال ان الاول يدرس المجتمعات المتمدنية ، والثاني يبحث في المجتمعات البدائية ، وفى السنوات الاخيرة ، اخذ يتلاشى هذا الفارق . حين اخذ اساتذة الانثروبولوجيا فى جامعتى شيكاغو ( واستاذها وارنر W. Lloyd Warner ) وهار فارد ( باستاذيها المذكورين ) بعد يدعون غيرهم الى غزو المجتمعات البشرية فى كل صورها ، وحين انتقلوا فعلا من دراسة البيئات البدائية الى دراسة العمال فى مصانع المدن الكبرى وانتقلت الحركة الى انجلترا فأعلن رتكليف برون A. R. Radcliffe-Brown ( الذى أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية فى جامعة الاسكندرية ) بان هذه التفرقة كانت بمثل الاعتقاد السائد الى عام ١٩٢٠ ( انظر مقدمته كتاب J. E. Embree. Japanese Village 1946 ) وانظر جامعة هارفارد ( E. D. Chapple and Coon. Principles of Anthropology, 1947 ).

(٣) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد نحدث غيرودوتسن

عرض في كتبه ( المشار إليها في فلسفة السياسة ) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قيمتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « برييه » E. Bréhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة في مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة الأجزاء ، وجاء أرسطو فاتحه في كتابه « السياسة » خاصة الى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، اذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها الى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستورا عرفت في المدن اليونانية ، وأفسح للمشاهدة مكانا في دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند امام الوضعية « أجيسست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يعيها اتجاهها الى الإصلاح الاجتماعى ، لا الى كشف القوانين التى تفسر الظواهر الاجتماعية - بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغى أن تكون كل دراسة علمية .

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى لأول مرة فى الفكر البشرى ، وان عزا الايطاليون نشأته الى « فيكو » Vico السالف الذكر . وردهما الفرنسيون الى « أجيسست كونت » وقد اتجه ابن خلدون الى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد الى اصلاحه ، وأرجع فى « مقدمته » الظواهر الاجتماعية الى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو ارادة الافراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أى أنه قال بجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية أو حتميتها وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ، وفطن ابن خلدون الى أنه أول من كشف هذا العلم بالهام من الله تعالى ، وأنه اذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وان فاته شيء

---

عن الابحاث التى أجريت عن « السكان والثروة » فى عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرنا من الزمان ، وقريب من هذه الابحاث عرفت عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

« فللناظر المحقق اصلاحه ، ولى الفضل لأنى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشرى » . وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذى ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبى علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفى الميتافيزيقى الذى أنشأ مذهب الوضعى positivism لمهاجمته .

ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive ومن أظهر ما فيه قوله ان الظاهرة الاجتماعية تضاد الظاهرة الفردية ، وأن من الممكن جعلها موضوعا لعلم واقعى وضعى ، وبذلك أخضع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية ( وان فطن الى أن التجربة العلمية لا يمكن اصطناعها فى الدراسات الاجتماعية ) فميز بهذا بين علم الاجتماع وعلم ( فلسفة ) السياسة الذى كان أكبر اعتماده على منهج القياس .

أما « فيكو » + ٧٤٤ فاته ( فى كتابه : العلم الجديد ) ثنابه ابن خلدون فى أنه قصد الى وضع قوانين تفسر التاريخ دون التجاء الى معجزات أو قوى خفية ، مع نقد المنهج الشائع فى عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائى والمقارنة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ولكن دراساته فيكو تجعله خليقا بأن يكون منشىء فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، اذ توخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية موحدا فى كل ، ولم يتحرر دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمانه ومكانه .

وعلى يد « دور كايم » + ١٨١٧ E. Durkheim ومدرسته الاجتماعية نضج هذا العلم واكتمل ، وان كان يذهب الى وضع علم الاجتماع رغبة فى النهوض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومقاومة الفوضى التى تهدد المجتمع الغربى ، ومن ثم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل قيل إنه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية . . . ولكن فضله يبدو فى

تحديد مجال هذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتمييز بين  
وبين فلسفة التاريخ ، فجعل مجاله دراسة الظواهر الاجتماعية وهي وليدة  
اجتماع الناس بعضهم ببعض ، بمعنى أنها لا تنشأ عن ارادة فردية ( وهي  
كاللغة والعادات والتقاليد والقواعد التشريعية ونحوها ) ثم هي تصنف  
بظاهرة القهر والالزام - وهو يبدو ماديا كالحتمية الطبيعية ، أو في  
صورة جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع أو يحددها القانون - وهذا  
العلم الوصفي الجديد يستهدف كشف القوانين التي تربط الظواهر  
الاجتماعية بعضها البعض ، واعتبر منهجه استقرايا يقوم على المشاهدة  
التي تتناول الماضي والحاضر دون المستقبل ... وفصل في غير هذا مما  
يقتضيه قيام الاجتماع علما مستقلا ، فقل ان « دور كايسم » هو منشىء  
علم الاجتماع المعاصر بغير منازع .

- بهذا الوضع نزع علم الاجتماع الى الاستقلال عن الفلسفة علما له  
مجاله الخاص ، وهو الظواهر الاجتماعية - من عادات وتقاليد ونظم  
سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين في  
زمان معين ومكان محدد - ومهمة عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر  
كما هي موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها الى عللها ، والانتهاى الى معرفة  
قوانينها ، مصطنعا في هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف الظواهر  
ومقارنتها بعضها البعض وتفسيرها في ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل  
فيها عواطف الباحث وأهوائه ومصالحه ، شأنه في هذا شأن العلوم  
الطبيعية التي يتخذها علم الاجتماع مثله الأعلى (١) .

هذه المأمة لم تقصد بها تأريخ هذا العلم ، وانما أردنا بها مجرد  
الإشارة الى تطوره منذ كان مذابا في الأبحاث الفلسفية القديمة حتى

---

(١) قارن :

Gurvich ( ed. ) , Twentieth Century Sociology , =  
Sorokin. Contemporary Social Theories.  
Barnes, Studies in Sociology.  
Mac Iver, Society. A Text-book of Sociology.  
Ginsberg. Studies in Sociology.  
Davy, Sociologie d'hier , d'aujourd'hui.



استقام علما له كيانه ، ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئية في الاستقلال علما توافرت له خصائص المعلم الرئيسية ؟ ذلك ما تعرفه في التعقيب التالي :

### ( و ) تعقيب :

نزعت العلوم الانسانية ( وأخصها علما النفس والاجتماع ) الى اصطناع مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الانسانية قد أثار بين الباحثين جدلا طويلا ، فرده فريق منهم الى أزمة عانتها العلوم الانسانية ابان المصور الحديثة ، كان مرجعها الى الشك الذي ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ، لأن حظها في خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس الى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الانساني ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين الى تغيير المناهج التي تصطنعها العلوم الانسانية حتى يصتبح لها من النفع في المجال العملي ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع الى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي يريدون .

بهذا قال المذهب الطبيعي Naturalism الذي ذهب اليه جمهرة المفكرين في العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاتطبيعون أو خصوم النزعة الطبيعية Anti-naturalistic الذين ذهبوا الى القول بأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الانسانية لا تحتل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المعسكرين حججه التي يؤيد بها وجهة نظره ، فالتطبيعون يقولون ان البحث في أى مجال من مجالات العلوم الانسانية لا يكون علميا Scientific مالم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية وحدها - ولا سيما علم الطبيعة - وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى في اصطناع التجربة يكون حظه من خصائص

البحث العلمى ، وبالتالى تستبعد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبي ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعيا لا ذاتيا ، ومرجع الأمر فى ذلك الى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية هى التى أدت الى قوانين دقيقة عامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بتعدد الموضوعات التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، انها تصطنع فى دراسة لا تسهل معالجتها ، وعلماءها ليسوا حريصين على استبدال لكيفيات بالقياس الدقيق الذى تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الانسانية غامضة يعوزها الوضوح وتنقصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها ماثرا للجدل بين علماءها ، ومثل هذه الغيوب لا يمكن تلافيها - فى نظر الطبيعيين - الا بإعادة اقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الانسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

ولكن اللاطيعيين قد فاضوا هذا الاتجاه - فى استخدام المناهج التجريبية فى دراسات العلوم الانسانية - ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كلتا الطائفتين - العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية - مختلفة متباينة ، ومن ثم لزم أن تختلف المناهج التى تعالجها - كما تختلف القوانين التى ينتهى اليها كل منهما - فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الانسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبدا .

وثمة أسباب أخرى تحول فى رأى اللاطيعيين دون اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الانسانية نجملها فيما يلى :

أولها : أن حرية الارادة البشرية تتدخل فى الظواهر الانسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييرا قد يجعل من العسير اخضاعها لقانون علمى ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمى فى مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عللها ، وهذا غير ميسور فى العلوم الانسانية على

وجه الدقة ، لأن سير ظهورها يمكن أن يغير مجراه بتدخل الارادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيرا بعوامل لا تشي مع منطق العقل . فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دورا رئيسا في كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر اجراء التجارب في مجال العلوم الانسانية الا في نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان Universal . أما مقررات العلوم الانسانية فتشير على عكس هذه القوانين الى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الانسانية المزعومة ليست موضوعية Objective خالصة ، فلا تكون صادقة بما هي كذلك ، فان الباحث في هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومضالعه ، وهو ينظر الى موضوعه — الذي يتصل حتما بالانسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليده ووطنه ونحو هذا من عوامل تتلف نزاهته وتجعل بحثه ذاتيا أو متأثرا بالعوامل الذاتية ، على عكس الحال في العلوم الطبيعية ، فان تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا كان البحث العلمي موضوعيا وليس ذاتيا .

وخامسها : أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية مرجعها الى صورتها الرياضية لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها الكمية ، أما العلوم الانسانية فيتعذر اخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمي ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الانسانية الى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها (١) .

وهكذا استبعد الوضعيون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع

المناهج التجريبية من العلوم الانسانية ، وكان طبيعيا بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمى العلوم المعيارية التى تفرض لدراسة ما ينبغى أن يكون . لأن ما لا يسكن اخضاعه للمناهج التجريبية يجب فى رأيهم أن يستبعد من نطاق العلم .

ويبدو لنا أن رأى اللاطبيين — مع غلوه فى بعض نواحيه — ينطوى على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطا طويلة فى سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان يفتقران — بحكم طبيعة الموضوعات التى يعالجانها — الى بعض الخصائص التى تميز العلم بمعناه الضيق ، ان العلم لا يستقيم بغير حتمية *determinism* تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع مصادفة واتفاقا ، فاذا ألقيت بحجر من شاهق هوى الى الأرض من غير تخلف ، انه لا يملك أن يتردد فى السقوط ولا أن يفكر فى تغيير مجراه . . ! واذا كررت التجربة آلاف المرات عرفت أنها تصدق فى كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجرى على نسق واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة ، ومثل هذا يقال فى غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ، ان بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ مقدما بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التى تؤدي الى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التى يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الانسانية لا تجرى على هذا الغرار تماما ، فاذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على غرار واحد من ناحية أخرى ، فان الظاهرة النفسية مثلا تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها الى حرية الفرد وخبرته الثقافية والاجتماعية بوجه عام . ويرجع بعضها الآخر الى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه . وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب — وقد يتعذر فى كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهرة التى ندرسها .



وتكفى حرية الفرد بتدخلها في مجرى الظاهرة ، مانا للتنبؤ بوقوعها أو  
اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة  
القوانين الطبيعية .

كان « ليفي بريل » وأمثاله يقولون ان استخدام المنهج التجريبي في  
دراسة الظواهر الطبيعية هو الذي كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ  
بوقوعها ، وهداهم بهذا الى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذي يمنع  
من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الانسانية  
يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدما بوقوعها فيهدى بهذا  
الى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكننا نرى مع التسليم بضرورة  
استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الانسانية ، أن من الميسر أن  
ينتهي من دراستها الى مثل ما انتهى اليه في دراسة الظواهر الطبيعية على  
وجه الدقة ، لأن الاولى كما قلنا تتدخل في توجيهها عوامل هي من التنوع  
والتعقد والتشابك والتداخل بعضها في بعض بحيث لايسهل حصرها  
ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها في احداث الظاهرة الانسانية كما قلنا  
من قبل .

أن الظاهرة النفسية أصلا ذاتية وليست موضوعية ، انها تتصل  
بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهي تتعرض لتدخل الارادة  
البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ  
بوقوعها على وجه دقيق ، وتتفنى الجبرية التي تعتبر طابع العلم وروحه ،  
ان الشعور بالفقر والحرمان والاضيق قد يسلم صاحبه الى اليأس من  
الحياة والانتحار هربا من مواجهتها ، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند  
فرد آخر الى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكثيرة التي  
تكتنفه . ومرد الأمر في الحالين الى اختلاف هذين الفردين في  
مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية  
وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في الظاهرة الاجتماعية ، انها لاتخضع

لمثل الحتية أو الجبرية التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الاقبال على الانتحار . بينما يتوافر هذا الفقر في بيئة أخرى تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره في أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم الى الاجرام . ويدفع غيره الى الصلاح ايسانا بما قدر الله له من حظ في حياته ، أو استجابة لنوع سليم من التربية يؤدي به الى الترحيب بمواجهة التبعات أو ... الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دور كايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الامر يبدو لنا على غير هذا الوجه ، فالفرد - متى كان زعيما أو بطلا أو مصلحا (١) - له أثره الملحوظ في خلق ظواهر اجتماعية ما كان يسكن ان يكون لها وجود بغير ظهوره ، وان كنا لا تابع رأى « كارلايل » + ١٨٨١ في هذا الصدد حتى نهايته ، فنزعم أن البطل الفرد هو الذي يسير التاريخ ويوجهه ، ولا نغلو غلو أصحاب المذهب التاريخي من أمثال « بندتو كروتشه » + ١٩٥٢ فنزعم ان الفرد هو الذي يحدد معنى التاريخ (٢) وانما نقول بأن بين الفرد والمجتمع تفاعلا مستمرا ، ما دامت الظواهر الاجتماعية لا تجري على نسق واحد دوما ، فان من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول ان تعقد الظواهر الانسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التي تبدو معقدة في نظر الانسان المادى تبدو بسيطة واضحة في نظر العالم الذي أحسن فهمها وفطن الى حقيقتها . لمثل هذا المعترض نقول أنه فسر الماء بعد الجهد باماء . لأننا مع التسليم بتفسيره لا تزال

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل في كل صورة ، مجرد معبر عن روح العصر الذي عاش فيه . ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه الى معرفة الطريق الذي يسلم الى تقدم مجتمعه .  
(٢) انظر في هذا كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها ونطورها ( الفصل الرابع من الباب الخامس ) .

نرى أن دواعي التعقد في الظاهرة الاجتماعية الانسانية ليس من السهل قهرها والتغلب عليها كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية التي يتكفل البحث التجريبي بإزالة غموضها وييسديها على أبسط وأوضح وجوها . وهذا الذي أسلفناه - في التفرقة بين طبيعة الظاهرة الانسانية . نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية - هو أكبر العوامل التي تعوق العلوم الانسانية عن وضع قوانين عامة تشبه في دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية .

وإذا كان علم النفس قد وفق كثيرا في اصطناع التجريب العلمي والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة في مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذي يدرسه في ظروف يهيئها له بنفسه (١) ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون في الاستعاضة عن التجربة الى الماضى للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التي يدرسونها . . . !

وإذا كان اصطناع التجربة ميسورا في علم النفس متعذرا في علم الاجتماع ، فإن الثانى برغم ما قلناه في مدى جبرية ظواهره - يمتاز باصطناع المنهج الموضوعى وحده ، لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلا خارج الفرد ( الباحث ) وإذا كان صداها يرتد الى شعوره في كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردى منها ليس هو الذى يجعلها ظاهرة اجتماعية . أما علم النفس فانه يصطنع - بل ينفرد دون غيره من العلوم - باصطناع المنهج الذاتى ( التأمل الباطنى ) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذى اصطنعته الدراسات السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال عماد استخبارات الشخصية

---

(١) قد يتيسر الآن اجراء تجربة في الدراسات الاجتماعية على نطاق ضيق جدا . ذكرت د رويتر ، أن المانيا الغربية قد أخذت في يناير ١٩٦٨ تجرى تجربة على اثنى عشر ألف شخص ، خلال عشر سنوات . لمعرفة اثر حياة التقشف أو حياة الترف في اطالة العمر أو قصره . وذلك بعد أن عزا الاطباء ارتفاع نسبة الوفاة من امراض القلب الى الحياة الحديثة . ستة آلاف يعيشون متقشفين ، وستة آلاف آخرون يسرفون في التدخين والاكل الدسم وشرب الخمر وسهر الليل وغير ذلك .

وأساس علم النفس التجريبي الذي يقوم على أسئلة توجه لمن تجرى عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته في الدراسات السيكولوجية لا يزال مثارا للجدل . من حيث أنه ينصب على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لاتصلح أن تكون أساسا لقانون واحد ، ومن حيث أن الباحث فيه ينقسم الى ملاحظ وملاحظ فيما قال « أوجيست كوت » ... الى آخر ما هو معروف في هذا الصدد ، ومع أن أنصار هذا المنهج قد فندوا بتمهي الحذق واللباقة كل ما قيل في مهاجمته . رفضته - من مدارس علم النفس - مدرسة السلوكية وأيدها في هذا الكثيرون من الباحثين .

وإذا كان بين السيكلوجيين أنفسهم من أنكر الاستبطان منهجا عليا ، فقد يبدو صوابا ما يقال من أن علم النفس يستحيل قيامه بغير المعطيات الأساسية التي يزودنا بها الاستبطان ، والتحليل الشعوري يزيد هذه المعطيات وضوحا ، وإن كان من الصواب أيضا أن يقال أنه وحده لا يكفي منهجا للبحث السيكلوجي .

هذا الى أننا لا نجد في علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث ، ولا تعزى قوانين علم منها الى عالم أو مجموعة من العلماء الا على سبيل التاريخ ، لأنها لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن (١) ، أما قوانين علم النفس والاجتماع فلا تزال مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على « المدارس » التي تبشر بها ، بل كثيرا ما تنسب الى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية و انجليزية او غير ذلك ... ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائما . ويشهد باختلاف المدارس السيكلوجية في الموضوع الواحد هذا التطاحن الذي نراه بين علماء النفس بعضهم والبعض الآخر حول الغريزة ، ويشهد باختلافها في المنهج

---

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية نعتبر اليوم قوانين احتمالية او ترجيحية . على اعتبار أن قوانين الرياضيات هي وحدها القوانين اليقينية . أما قوانين العلوم الانسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . هي مجرد تعميمات يكثر فيها الاستثناء الى حد ينفي اعتبارها قوانين ...



رفض السلوكية المنهج التأمل الذاتى الذى تصطنعه سائر المدارس  
السيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر ... والخلاف بين علماء  
الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج الى بيان : فهم اذا بحثوا  
فى خصائص الشعوب مثلا اختلفوا عند تفسيرها بين تغلب عامل الجو  
أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل ... الى  
آخر ما هو معروف فى هذا الصدد .

وهذا كله يشهد بأن قوانين علم النفس والاجتماع أقرب الى أن  
تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تعسف ، منها الى القوانين  
العامة التى ينتفى فيها الاستثناء ما أمكن .

بل قيل أكثر من هذا كله : أن فى اخضاع الانسان للتجربة  
كما لو كان شيئا ما ، انتهاكا لحرمة واعتداء على حرمة ! بالإضافة  
الى أن اقتحام دخيلة الانسان وسريته ، اما أن يحملها على الاختفاء عن  
عين الباحث ، واما أن يسىء الى حرمتها ، ومن هنا ذهب بعض المحدثين الى  
القول بأن قيام علم يدرس الانسان على هذا النحو ، انتهاك روى  
يسائل الاعتداء الجسائى الذى يبدو فى الرق أو الارهاب !

ولكن الدفاع عن العلوم الانسانية فى مصر كثيرا ما يتجاوز نطاقه  
المشروع فى منطق البحث العلمى ، كأننا كان المشتغلون بهذه الدراسات  
من اخواننا المصريين . مسئولين عن كل مأخذ يعزى الى طبيعة  
دراساتهم ! ..

وهذه الملاحظات كلها لا تنفى القول بأن علماء النفس والاجتماع  
قد بذلوا - فى القرن العشرين - جهودا جبارة تستهدف اخضاع دراساتهم  
لمناهج البحث التجريبي . وقد حققوا بالفعل فتوحات علمية خليقة  
بالتقدير . وهم بطبيعة مناهجهم يدرسون الانسان - فردا أو مجتمعا  
بغيره - من الزوايا التى تدخل فى نطاق أبحاثهم . وتعالج بطرائق بحثها ،  
ثم يتركون للفلسفة هذا الانسان المجرد باضلاق . أو الواقعى الشخص  
( م ٨ - الفلسفة )

في حياته اليومية ، لتكشف عن حقيقة طبيعته ، وتهتدي الى أصله ومصيره . وتحدد مكانه من الوجود ، أو لتقف على صلته بالكون وعلاقته بالآخرين . أو لترسم له المثل العليا التي ينبغي أن يدين بها — في مجال الحق والخير والجمال ..

وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن مظاهره ، والوقوف على النواحي الخفية في طبيعته ، والقاء الضوء على بواعث سلوكه وطبيعة شخصيته .



حبنا هذا بيانا لموضوع الفلسفة في مجالاته الرئيسة الثلاث \* الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارة مقتضية الى فلسفات العلوم التي تلحق بها ، وتوضيحا للعلاقة التي تربط بينها وبين أظهر العلوم الانسانية التي نشأت في كنفها ثم نزعت الى الاستقلال عنها في موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، ولنعقب على هذا بكلمة عن :

## ٤ — غاية الفلسفة

في فلسفة اليونان — في العصور الوسطى : (١) في أوروبا  
(ب) في التراث الفلسفي العربي — في العصور الحديثة في  
أوروبا — تعقيب .

### في حكمة الشرق القديم :

تحت ضغط مطالب الحياة العملية . ومقتضيات الحياة الدينية .  
ازدهرت في الشرق القديم علومه العملية التجريبية ، ونضجت تأملاته  
العقلية الدينية ، وإلى جانب الأمثلة التي سقناها في هذا الصدد عند  
الحديث « على حظ الشرق من نشأة الفلسفة (١) » نقول إن الطب  
والفلك كانا أسبق العلوم نشأة في تاريخ العلم في الشرق القديم ، وذلك  
لحاجة الناس إلى علاج أمراضهم والحفاظ على حياتهم ، ولافتقارهم إلى  
معرفة فصول السنة ومواسم الرياح والأمطار ونحو ذلك مما تتطلبه  
الحياة العملية .

وقد اصطبغ هذا التفكير العملي التجريبي بصبغة دينية في كثير من  
الأحوال ، بل عرفت في الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت  
إليها المعتقدات الدينية ، كالتأمل في طبيعة الكون والرغبة في معرفة  
أصله ومصيره ، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر . والجوهر  
والعرض ، والعلة والمعلول ونحو ذلك .

### في فلسفة اليونان :

قلنا أن الفلسفة قد بدأت عند اليونان بحثاً عن طبيعة الأشياء أو حقيقة  
الموجودات . أو كانت بلغة أرسطو بحثاً في الوجود بـ « ما هو موجود » .  
فهى تستهدف كشف الحقيقة لذاتها . بغض النظر عما يحتل أن يترتب  
عليها من وجوه النفع في الحياة الدنيا والأخرى معا . وقد بدأت الفلسفة  
بهذا المعنى عند الصيغيين الأولين حين وقفوا يسألون أنفسهم عن حقيقة

---

(١) انظر في الفصل الأول من هذا الكتاب .

الكون . ويستفسرون عن المبدأ الذى صدر عنه ، والمصير الذى ينتهى اليه . وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند أفلاطون وأرسطو : وقد أشرنا فيما أسلفنا الى أن أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف الى تحقيق غايات عملية : ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الانسان ، وأدت هذه النظرة الى اعتبار الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - أشرف العلوم جميعا ، لأن كمال العلم عنده يكون بقدر دنوه من النظر العقلى المحض ، وبعده عن مطالب الحياة ومنافعها ، ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية فى ذاتها ، وبالتأمل الدائم والنظر العقلى الخالص تتحقق للانسان سعادة ليس وراءها سعادة (١) .

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة على عاتق الرقيق ، وفى حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم ، وتحررت من مقتضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتقدوا فى ذلك الوقت ديناً منزلاً يحملون له قداسة ، ويسخرون العقل فى سبيل تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفذت بعد أرسطو امكانياتها ، وأخذت تتجه الى تحقيق غايات أخلاقية عملية ، اذ ظهرت بعد ممات أرسطو - فى العصر الهلينستى - مدارس عكمت آية الوضع الذى استقر عليه أمر الفلسفة من قبل ، حتى تلاشى النظر الى دراسة العلم لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير الى الرواقية والأبيقورية - على ما بينهما من وجوه الخلاف - اذ انصرفت كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفت بالحقيقة لذاتها . واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة فى الأخلاق ، فرأت الرواقية أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، واهتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراستها .

---

(١) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F.H. Peters) book X, ch. 6-8. وانظر كتابنا : فلسفة الأخلاق فى الفصل الذى عقدناه على « الفلسفة الخلقية عند أرسطو » .



فقال « سنيكا » + ٦٥ Seneca ان الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفي هذا تتحقق عندهم السعادة ، فتصورها في الزهد في اللذات ومزاولة التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية فقد شاركوا الرواقية في اعتبار السعادة الغاية القصوى ولكنهم تصوروها في حياة اللذة — روحية وحسية — وتابعوا سقراط وتلامذته في الانصراف عن كل علم لا يحقق تفعلاً في الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هي السعى الى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلم الى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التي تؤدي الى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف الى تحرير الانسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير في نفسه الرعب ، ونظريات العلم عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدي الى هذه الغاية فهو حق ، وليس نمة حق في ذاته ، ولهذا الاتجاه صده عند بعض المحدثين من العاملين الأمريكان ( الهرجماتيين ) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ونظروا اليها على أنها مجرد فروض وضعت لخدمة غايات (١) .

تغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لانهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفي ، والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هي راحة العقل Mental Repose أو التماس

---

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وان كانت لذة الأبيقورين في أول عهدهم على الأقل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الرواقية بموقف الكلية من حيث الزهد في اللذة وتقديس حياة التقشف والحرمان .

انظر كتابنا « مذعب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق » الفصل الثاني من الباب الاول ، ولبيان هذه الاتجاهات مفصلة بقرا كتابنا فلسفة الاخلاق ، : نشأتها ونظورها ط ٤ في الفصل الثاني من الباب الاول . والفصلين الاول . الثاني من الباب الثاني .

السعادة أو طمأنينة النفس Imperturbability (١) •

وهكذا اتفق الروافية والأبيقورية — والكليية والقورينائية —  
في فهم الغاية من التفلسف ، استخفوا بالنظر العقلي المجرد ، ورأوا أن  
غاية الفلسفة تقوم في كمال الحياة الخلقية بوجه عام ، وإن اختلفوا في  
الوسيلة المؤدية الى هذا الكمال على ما أشرنا من قبل •

في العصور الوسطى ( ١ ) في أوربا :

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استخدمت الفلسفة أداة للتوفيق  
بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشرعة فيما يقول أمثال ابن رشد ،  
بل استخدمت عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل الكلام (٢) في الاسلام  
للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠  
يرى أن الايمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكي  
تعقل » فالايان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤا  
لقبولها ، ويرى القديس أنسلم + ١١٠٦ St. Anselm كبير  
الأفلاطونيين في العصر المدرسي — أن الايمان ضروري للعقل وشرط  
لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ T. Aquinas  
كبير المشائين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان الايمان ،  
ويرى أن العقل وظيفته أن يهيئ لنا النظر ويقودنا الى الايمان (٣) •

---

(١) اتفقت في هذا مدارس التيقن ومدارس الشك Scepticism بيد  
أن الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوصل الى قوانينها مؤديا الى راحة  
العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى الشكاك أن الطريق الوحيد لتحقيق  
هذه الغاية إنما يكون بالشك أي بالتوقف عن إصدار حكم ما — سلبيا كان  
أو ايجابيا — .

أنظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics p. 514-515.  
وأنظر كتابنا : الفلسفة الخلقية في الفصل الذي عقدناه على مذهب  
الشك ودلالته الخلقية .

(٢) يراد بعلم الكلام في الاسلام البحث في العقيدة الاسلامية بالادلة  
العقلية ، والرد على مخالفيها ، ودفع الشبه عنها بالحجة والبرهان العقلي .  
(٣) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل  
الثالث من الطبعة الثانية .

(ب) في التراث الفلسفي العربي :

يستهدف التفلسف عند فلاسفة الاسلام تحقيق السعادة بالفكر ، وهو أمر يذكرنا برأى أرسطو الذي يقرر فيه أن السعادة انما تكون بالتأمل العقلي الخالص ، وهو وظيفة الانسان بما هو انسان ، وبه يتميز من سائر الكائنات .

يقول الفارابي في « أهل المدينة الفاضلة » ان السعادة هي « الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الانسان » والفضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ... » .

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي ، يقول الفارابي في كتاب « التبيين على سبيل السعادة » ان الصناعة التي تهدف الى تحصيل الجميل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الاطلاق ، « ولما كانت السعادة انما تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة » وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والالهام ويتقبل الأنوار الالهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفعال - وهو مجرد فاصل معنوي بين الانسان وربّه ، وهو يربط بين العالمين العلوي والسفلي .

وليس في وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فانها مقصورة على النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحس الى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الاسلامية ، تمثل في تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلي لا على التعب والتعبد والحرمان - كما هو الحال في التصوف الاصيل .

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الاسلام - وصوفيته - في المشرق والمغرب الاسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ،  
وصورها في الشطر الأخير من كتاب « الاشارات والتنبيهات » وفيها  
قدم التأمل على التعبد في الاتصال بالله التماسا للسعادة ، لأن الزاهد  
يعرض عن متاع الدنيا وطياتها ، والعابد يواظب على العبادات ،  
وأما « العارف » فهو « المنصرف بفكره » الى قدس الجبروت مستديما  
لشروق نور الحق في سره . ويرفض « ابن سينا » - كما رفض الفارابي  
قبله - نظرية الصوفية في الاتحاد بالله على النحو الذي سنعرفه بعد قليل .  
وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى  
سنة ٥٨١ هـ ( ١١٨٥ م ) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م )  
وغيرهما من فلاسفة العرب (١) .

#### في التصوف العربي :

والتي مثل هذه الغاية - تحقيق السعادة - ذهب صوفية الاسلام .  
اذ أن الأصل في التصوف هو العكوف على العبادة ، والاتقطاع الى  
الله ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه  
الجمهور من لذة ومال وجاه ، حتى اذا فشا الاقبال على الدنيا منذ القرن  
الثاني للهجرة - قيل للخوارج الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين :  
الزهاد والعباد ، فلما ظهرت الفرق الاسلامية وزعم كل منها أن فيهم  
عبادا وزهادا ، انفرد أهل السنة المقلون على العبادة باسم الصوفية  
والتصوفة (٢) .

ثم نشأ علم الشريعة وتفرع الى علم الفقه ( علم الظاهر ) وعلم  
التصوف ( علم الباطن ) الذي يعنى بأحوال القلب من رياضات  
ومجاهدات ، ثم نزع التصوف بعد هذا الى التماس الايمان والمعرفة  
عن طريق التصفية والمكاشفة ، بمجاهدة النفس والانقطاع الى عبادة الله ،

---

(١) فصل في بيان هذا : الدكتور ابراهيم مذكور في كتابه : الفلسفة  
الاسلامية : منهج وتطبيقه ج ١ ( القاهرة ١٩٤٧ ) .  
(٢) ابن خلدون في مقدمته ص ٤٥٨ .



والزهد في متاع الدنيا • والاقبال على الصيام والجوع • • ونحوه مما هو معروف عند الصوفية •

وأصبح التصوف يهدف الى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل — كما يفعل علماء الكلام ، انه يريد تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل . والعلم عند أهله يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين ، ومن ثم لا يستقى الصوفي علمه من خبرة ولا يستمدّه من معلم ولا من كتاب ، وإنما يأخذه عن الله رأساً متى صفت النفس وانكشف حجاب الحس •

كان التصوف ينزع بأهله الى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ولكنه بدأ منذ بداية القرن الثالث للهجرة يصبح وسيلة لالتماس المعرفة ، وكان ذو النون المصري — ( المتوفى عام ٢٤٥ هـ ) أول من وضع أسس هذا التصوف النظري الاشرافي Theosophy — فيما يقول المستشرق الانجليزى الكبير نيكلسون Nickolson •

وبدأ التصوف يستهدف الاتحاد بالله عن طريق الفناء — فناء النفس بآثارها وصفاتها فيما ذهب أبو يزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦١ هـ ، أو يقصد الى حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ (١) ، أو ينزع الى اثبات وحدة الوجود فيما يقول ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ : واتحاد الانسان بخالقه ، أو حلول الخالق في الانسان ، أو قيام وحدة الوجود — وجود الخالق ووجود المخلوق — انما يكون بمجاهدة النفس وفناء الانسان عن انيته — أى صفاته البشرية — والغاية في كل الحالات هي نوع من الاتصال بالله اتصالاً تتحقق به العبادة الكاملة •

وقد ضاق أهل السلف والمتكلمون بهذه النظريات الجامعة ، وكان

---

(١) انظر قصة الحلاج ومصرعه في كتابنا : قصيدة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ •

الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ الذي يمثل التصوف الذي يساير الكتاب والسنة ، كان ينكر الاتحاد أو الحلول أو نحوه طريقا الى العرفان ، ويقرر قيام الحدس والفيض والالهام أداة لادراك العالم الباطن . ويصرح بأن الطريقة التي تكشف بها الحجب عن أعين القلوب هي التعبد وليس التأمل .

ولعلنا لاحظنا ما أسلفنا أن التصوف يتفق مع الفلسفة (الاسلامية) في أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقا للسعادة ، وإن اختلفت الطريقة في كل منهما ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يسلم الى الفيض والالهام ، أما التصوف فانه يغلب العمل على النظر ، ويقدم التعبّد على التأمل ، لأنه أصلا تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها . . . ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية .

هذا الى أن السعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد اتصال الحكيم بالله دون اندماجه في الذات الالهية اندماجا كاملا يمكن أن يوصف بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود (١) - على النحو الذي أشرنا اليه .

#### (ج) في العصور الحديثة في أوروبا :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الديني الصوفي الذي ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد الى العقل الذي استمسك به اليونان قديما وأخذ يعتز بمنطقه ، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث في عصر النهضة قد مهدت للعلم الطبيعي الحديث ، ومع استثناء الحركة التي قصدت الى احياء المذاهب اليونانية القديمة ، نلاحظ في هذا العصر مهدات للعلم تبدو في استهجان « باراسيلسوس » + Paracelsus ١٥٤١ لنسطة الدينية والعلمية مصدرا للحقيقة ، وفي المجمع العلمي الذي أقامه

---

(١) قارون الدكتور ابراهيم مذكور : الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٢٥ وما بعدها .

في نابلي « تليو » + Telesius ١٥٨٨ للدراسات التجريبية ، وفي نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيساليوس + Vesalius ١٥٦٤ واكتشاف « هارفي » + Haarvey ١٦٥٨ للدورة الدموية (١) ، وفي رأى كوبرنيكوس + Copernicus ١٥٤٣ في أن الشمس - وليس الأرض - مركز الكون .. وفي غير هذا من اتجاهات مردها كلها الى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن انحية العقلية النظرية الخالصة التى شغلت جمهرة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير الى خدمة الحياة العملية .

ولكننا سنرى في الفصل الذى نعتده على تاريخ المنهج التجريبي أن عصر النهضة - فيما يقول مؤرخو العلم من أمثال جورج سارتون - كان عصر ازدهار فنى وعداء علمى ! وأن مثلى الروح العلمى بين رواده كانوا من أرباب الحرف ولم يكونوا من رجال العلم ، وأن هذا العصر قد زعزع سلطان العقيدة ولكنه استكان لسلطان القدماء ، وأن رجاله كانوا يقاومون كل ضروب الاستنارة العملية .

ثم أقبل العصر الحديث - فى مطلع القرن السابع عشر - وأقر الاتجاه العلمى فى أوضح صورته ، اذ كانت فلسفة هذا العصر فى جملتها امتدادا لتفكير عصر النهضة من حيث انها ثورة على السلطة العلمية ممثلة فى أرسطو ، والسلطة الدينية ممثلة فى رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد الفكر يحرقون العقل من قيوده ، فتردوا على نزعة اليونان الى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين فى ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير النظرى بالحياة العملية ، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديما لأنهم نظروا الى الحياة العملية نظرة أشمل وأعم من الناحية الخلقية ،

---

(١) المعروف اليوم أن أول من كشف الدورة الدموية هو عالمنا العربى « ابن النفيس » ( ت ٦٨٧ هـ / ١٢٨٨ م ) وعن كتابه شرح تشريح القانون نقل الاوربيون الذين ادعوا أنهم كشفوا الدورة الدموية - ومنهم وليم هارفى ! .

ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلى قد يكون ميتافيزيقيا مجردا أو تجريبيا خالصا ، وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ والمدرسة التجريبية الانجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه أتباعه العقليون من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوروبا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواة الفكر الحديث عن منطق أرسطو الصورى ، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس الى المقدمات التى تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء المحدثون — من التجريبيين — الى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع ، وبذلك مكنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيوضح هذا فى الفصل التالى .

رأى يكون أن العلم لا يتقدم اذا اعتمد على النظر العقلى ، وأن هدفه ينبغى أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الانسان ، والتجربة هى الطريق الوحيد الذى يمكننا من تحقيق هذه الغاية — والى مثل هذا الاتجاه نزلت الفلسفة التجريبية بوجه عام وسنعود الى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت — والمدرسة العقلية من ورائه — فقد شاركت المدرسة التجريبية فى الاستخفاف بالمنطق الصورى والرغبة فى ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وان خالفها فى الاعتماد على العقل دون التجربة مقصدرا للحقيقة وقد كانت أمنية « ديكارت » أن تقوم الحضارة المادية على أساس الصناعة العملية ، يقول فى كتابه « مقال عن المنهج » بضرورة الاستعاضة عن الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس . بالكشف عن طريقه عملية تسكننا — متى عرفنا فى دقة قوة النار والماء والهواء والنجوم والساوات وسائر الأجسام التى تحيط بنا — تسكننا هذه الطريقة العملية من أن نستخدم هذه المعرفة فى كل المجالات التى تصلح لها . حتى تسود الطبيعة وتتحكم فى مواردها ، بل يصرح « ديكارت » بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن



العلم به . وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول اسمى يمكن أن تستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » ان غرض الفلسفة هداية سلوك الانسان في حياته والمحافظة على صحته وكشف الفنون . أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه . بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكمال العلم انما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الانسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كمال العلم بدون من النظر العقلى المحض وابتعاده عن المنفعة العملية — كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين يكون في هذا الصدد ، وقيل : ان مرجع التشابه الى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمى ، وهكذا نرى أن فضل التفلسف — فيما يقول ديكارت لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل انه مع هذا منفعة عملية جلية « والانسان يفتقر الى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به في حياته ويهتدى به الى الخير الأسى » (١) .

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والاشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث انها لم تتحرر من طغيان روح العصر — عصر الاتجاه الى الآلات والصناعة — فاتصلت

---

(١) قارن ديكارت Descartes في كتابيه :

Discours de la Méthode في المقدمة ثم في Les Principes de la Philos, وقد ترجمه للانجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method ( مع التأملات ومقتطفات من مبادئ الفلسفة ) انظر ص ٦٠ - ٦١ من الطبعة السادسة — وترجمه للعربية زميلنا المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى ( مقال عن المنهج ) وقارن الدكتور عثمان أمين في كتابه ، ديكارت ، وكذلك أنظر لاستاذ الفلسفة بجامعة ادنبرة باسكتلندة ( وقد توفي عام ١٩٥٨ ) :

N. K Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer) . 1925.

(2) Descartes Philosophical Writings Selected and translated. 1952.

بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب جمهور فلاسفة اليونان . واستمر طابعها في الاتصال بالحياة العملية قائما . بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بذهب التطور Evolutionism الذى ساد التفكير الأوربي والأمريكي منذ القرن التاسع عشر . وكان من بعض نواحيه امتدادا لمذهب المنفعة العامة (١) Utilitarianism فاعتبرت المعرفة عند هؤلاء جميعا أداة للعمل .

وكذلك كان الحال فى فلسفة الوضعيين ، تفرقت من التفكير اميتافيزيقي ، ومالت الى التفكير العلمى العلمى ، وجاهر « اوجيست كونت » بأن الفلسفة الوضعية تستهدف اصلاح فرنسا بعد الدمار الذى ألحقته بها ثورتها الكبرى ، وجاء بعده « أميل دور كايم » فأكد أن الدراسات الوضعية الجديدة فى علم الاجتماع ترمى الى اصلاح فرنسا بعد الخراب الذى أنزلته بها حرب السبعين .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العلمى ( البرجماتى ) Pragmatism الذى ساد التفكير الأمريكى منذ أواخر القرن الماضى ، وقد رأينا كيف وحد « جون ديوى » بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خطة لمواجهة اشكال ، فان نجحت فى حله كانت حقا ، والا كانت باطلا وان كره أصحاب المنطق الصورى (٢) .

وشبه بهذا كان موقف الماركسية التى أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطفان الخرافة (٣) .

وهكذا تحولت قيمة العقل عند جمهور المحدثين حتى أصبح أداة

---

(١) انظر كتابنا : فلسفة الاخلاق ط ٣ فى الفصل الذى عقدناه على مذهب التطور فى الاخلاق - وكتابنا : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل النفعية التطورية .

(٢) وانظر ما كتبناه فى هذا الكتاب عن موقف الفلسفة العملية من الفلسفة وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور النفعية العملية - اقرأ عنه فصلا فى كتابنا المذكور فى الهامش السالف .

(٣) ارجع الى : « قلماناه عن » تطور معنى الفلسفة .

ثمة بعد أن كان عند أكثرية القدماء هبة الهمة ، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وإذا كان هؤلاء المحدثون قد حرروا العقل من قيود العقيدة الدينية التي ناء بخدمتها في العصور الوسطى . فقد قدوه بمطالب الحياة الدينية ومقتضياتها ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه . وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون . وأرسطو يسلم الى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تلتبس في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسى وغايتها القصوى •

#### ( د ) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعا فطريا الى حب الاستطلاع — كما ذهب جمهرة قدماء اليونان — أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكد صحة الحقائق التي نزل بها الوحي — كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها المحدثين ، فجدوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذي لايسها ، وسوء الظن الذي اقترن باسمها (١) ، فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الامكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل . انما تكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للموجود والانسان ومكانه من الوجود . ونستغل فلسفتنا في الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظراتنا الى الحياة دون أن تقنع بالتطلع الى رجوه النشاط . وتأمل أسباب النزاع بين الناس ، ان الفلسفة تسكننا من أن نشرف من عل على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من

---

(١) قارن R.P. Perry. The Approach to Philosophy. ch1. P. 3 ff. :  
G. Watts Cunningham. Problems of Philosophy. ch 1.

أجلها . وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا الى ذلك سبيلا (١) .

وإذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة في أن الفلسفة تمكنا من فهم طبيعة العالم وحقيقة النفس البشرية ومكان الانسان من العالم ، وتعدد له مثله العليا في مجال الحق والخير والجمال ، فإن هؤلاء الوضعيين لا ينكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الانسان ، يقول « برترند رسل » B. Russell أحد اعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين — الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية — ان الفلسفة تحررنا من وجور الأحكام السريعة المبصرة Prejudices وتعصنا من الالتواء الذي ينشأ عن ضيق النظرة . . الخ (٢) بل يشك رسل — وهو المؤمن بالعلم ومناهجه — في أثر العلم بالقياس الى أثر الفلسفة في حياة الانسان اذ يقول : ان العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود . . . ولعل تعليم الانسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد ، هو أعظم شيء لا تزال الفلسفة تعلمه لدراسيها حتى يومنا الراهن (٣) .

على أن كل ما أبلغناه بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا ينفي القول بأن « الغاية المباشرة » للتفلسف نظرية خالصة ، ومع هذا لا تطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وانما لتكون نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة ، هي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها . وفي ضوء هذا نقول ان جبهة المحدثين من الفلاسفة يؤكدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق

---

(١) M. Schoen and others, and Paulsen Jcerusalem P.6, 10 (١) P. 1-3, II ff.

(٢) قارن : B. Russell, Outline of Philos. ch 17

(٣) Russell, History of Western Philosophy. P. 11. وان كان

رسل يرى أن تنبع الفلسفة العلم . فتأخذ عنه احكامها وتجعل مهمتها ان تمهد له الطريق .



صاحبه في عزلة عن ضجة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أضحت دراسة  
للتواجد ومكان الانسان منه توطئة للافادة منها في تجاربنا المشتركة .  
والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا  
والمساهمة في العمل على تحقيقها .

واذا كان جنهرة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من  
التفلسف هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها يباعث من اللذة العقلية ، وبغير  
نظر الى ما يحتل أن يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة  
فان الذي لا شك فيه أن الحقائق التي يتوصل اليها الباحث قد أثرت  
في حياة الذين وقفوا عليها جهودهم واستمسكوا بها ، ولو لم يقصد  
الذين كشفوها الى جعلها مؤثرة في حياة الناس .

بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ  
نشأتها حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها  
الا وكان وراءها فلسفة ، ولو لم يقصد الى الثورة أصحاب هذه  
الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائلون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة  
ومذاهبها ... ! واذن فلتكن غاية الفلسفة المباشرة هي كشف الحقائق  
وغايتها البعيدة هي الافادة من هذه الحقائق في دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن  
يقال : العلم للعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية ... وغير  
هذا من تعبيرات لا تلائم الا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا في برجيه  
العاجي بعيدا عن الناس ، الا متى أريد بهذا رهبة من أجل البحث عن  
الحقيقة توطئة للافادة منها في حياتنا الدنيا ، أما اعتبار الفلسفة لهوا  
يسلأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولا في المجتمع اليوناني  
القديم ، اذ لم يكن غريبا على اليونان - وقد حقروا من شأن العمل  
اليدوي حتى وقفوه على البعيد - أن ينهض فلاسفتهم للدعوة الى  
دراسة العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين

الى الحياة وقيمها ، وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره  
ويعتكف في برجه العاجى ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل ! وقد  
أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى — كمذاهب التجريبيين والعقليين  
والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين والبرجماتيين — حين  
ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا ، بشرط  
ألا تكون خدمة الحياة الدنيا — فى كل الحالات — هى الهدف المباشر  
أو الغاية القريبة للتفلسف ، وما لغير هذا ينبغى أن يكون اليوم  
تفكير .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام  
يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- F. Meyar, History of Modern Philosophy, 1951.  
Philosophy in the Twentieth Century, (An Anthology), 4 vols, edited  
by W. Banet and H. Aiken, 1962.  
Brennan, J.G., The Meaning of Philosophy, 1953.  
Long, M. The Spirit of Philosophy, 1953.  
Wahl, J., The Philosopher's Way, 1948.  
Barret, C. Philosophy, 1953  
Hocking, W. E., Preface to Philosophy, 1947.  
Drake, D., Invitation to Philosophy, 1933.  
Perry, R. B., A Defence of Philosophy, 1931.  
Sellars, R.W., Principles and Problems of Philosophy, 1926.  
Alouin, Elements of Philosophy, 1941.  
F. Paulsen. Introduction to Philosophy, Eng. trans. by F. Thilly  
1924.  
W. Jerusalem, Introduction to Philosophy, Eng. trans. by C. Sanders.  
O. Kulpe, Introduction to Philosophy, Eng trans. by Philisbury and  
Tichner ونقله الى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي مدخل الى الفلسفة  
Patrick , G.T.W. Introduction to Philosophy, 1935.  
Rosenberg, M.. Introduction to Philosophy, 1955.  
Lewis, John. Introduction to Philosophy, 1954.  
Meere, G.E., Philosophical Studies.  
Bosquet, B. Life and Philosophy, ( in Contemporary British  
Philosophy, vol. 1,  
Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.  
Windelband, W. Introduction to Philosophy. 1923.  
Fullerton, G.S. An Introduction to Philosophy.  
Maritzin, J. An Introduction to Philosophy, 1930.  
Ladd. An Introduction to Philosophy.  
Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.  
Leighton, J.A. The Field to Philosophy, 1925.  
Randall, J.N. and Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.  
Waston, J. An Outline of Philosophy.  
Le Senne, R., Introduction à la Philosophie 1949.  
Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمة عن الالمانية J. Hersch عام ١٩٥١)  
P. Guillaume et G. H. Luquet, Manuel de Philos., 1931.  
Wable J., Traité de Métaphysique, 1953.

Mathiae. A.H., Manuel de Philosophie

(ترجمة عن الألمانية M. H. Peret)

Cuivilier. A. Manuel de Philosophie ( 2 vols. ).

Rey (Adel). Lecons de Philosophie ( 2 vols. ).

Olleè-Laprune. La Philosophie et le Temps présent.

Naville, Définition de la Philosophie.

Baudin, Introduction Générale à la Philosophie.

Roustan, Lecons de Philosophie.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes édité par les  
Professeurs de l'institut de Supérieur de Philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats-Unis.

Etudes publiées sur la direction de Marvin Farber, 2 vols, 1950

Langer. (Sousanne K.) Philos. in New Key. 1942.

Joad. C.E.M.. (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books). 1944.

(2) Return to Philosophy.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thought.

(5) Philosophical Aspects of Modern Science, 1948.

(6) Guide to Philosophy.

Hayek. F. A. Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse,  
of reason 1952.

Daniel J. Bronstein, and others, Basic Problems of Philos., Selected  
radings with introduction. 1954.

Alquié F., Lecons de Philosophie, 2 vol., 1939-41.

Bréhier, E. La Philosophie et son Passée 1940.

Couhier. H. La Philosophie et son Histoire, 1940.

Raeymaeker, Louis Introduction à la Philosophie 1944.

P. Janet et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes.  
et les Ecoles 1932.

Ana Monahan وقد نقلته الى الانجليزية بعد حذف بعض فصوله

A History of the Problems of Philosophy. في جزئين تحت عنوان



## الفصل الثاني

من فلسفة العلوم :

### في مناهج البحث العلمي

في معنى العلم وفلسفته - رواد الفكر العلمي من العرب - معنى المنهج العلمي - أشيع مناهج البحث : (١) الاستنباط - (٢) الاستقراء - مراحل منهج البحث العلمي - من تاريخ البحث العلمي - البحث التجريبي العلمي في التراث العربي - خصائص التفكير العلمي والتفكير الفلسفي - من تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة .

في معنى العلم وفلسفته :

يقتضينا منهج البحث العلمي أن تتوخى الدقة في التعبير ، ويتطلب هذا أن نحدد منذ البداية معاني الألفاظ التي نستخدمها في حديثنا - ولا سيما ما تكرر ذكره منها - حتى لا يلتبس الأمر على القارئ ؛ ومن أجل هذا نؤثر أن نحدد في مطلع هذا الفصل معاني العلم وفلسفته مما سيرد ذكره في ثنايا حديثنا القادم :

في أيامنا الحاضرة تطلق العلوم الطبيعية على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية (١) بمناهج الملاحظة والتجربة ( الاستقراء ) ، وتقصد الى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر المطردة وتلخص تفسيرها في رموز رياضية ، أما العلوم الرياضية فتطلق على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية - مقدماتها فروض ومسلمات - وتقصد الى قوانين الكم . عددا ( كالحساب ) أو شكلا ( كالهندسة ) أما العلوم الانسانية أو

---

(١) الجزئيات التي تتناولها العلوم الطبيعية التجريبية أما أن تكون جامدة ( كما هو الحال في موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه ) أو تكون كائنات حية كما هو الحال في موضوعات علم الطب أو علم وظائف الاعضاء .

الاجتماعية فتطلق على كل دراسة تتناول أحوال الانسان منفردا أو مجتمعا غيره ، متى استخدمت هذه الدراسة مناهج تجريبية استقرائية ( تشبها بالعلوم الطبيعية ) هكذا آل أمر العلم في عصرنا الحاضر .

وسنعرف بعد قليل أن التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة في أوروبا حديثة العهد ، لأن العلم بكل صورته لم ينفصل عن الفلسفة الا في مطالع العصور الحديثة ، بل اختلطت في أذهان القدماء العلوم التي تستند الى الملاحظة الحسية ، بالعلوم التي تعتمد على النظر العقلي المجرد ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى ايان العصور الحديثة أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، عن طريق المنهج الذى تصطنعه كل منها ، بل ان المنهج يحدد موضوع الدراسة ، فالقول بأن العلم الطبيعى يتميز بمنهجه التجريبى الاستقرائى ، يقتضى القول بأن موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، لأن غير المحسوس لا تيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

ويتميز العلم ( الطبيعى ) بأربع خصائص سبقت . أولاها استخدام منهج البحث التجريبى ( الاستقرائى ) وثانيها ( وهى ترتب على أولاها ) اقتصار موضوع دراساته على الظواهر الطبيعية الجزئية ( الوقائع الحسية ) ، لأن الملاحظة الحسية لا تتناول ما وراء الجزئى المحسوس ، وثالثها توصل دراساته التجريبية الى اصدار أحكام وصفية ( قوانين ) تكشف عن العلاقات المطردة التى تربط بين الظواهر بعضها والبعض الآخر . ورابعها : التمييز عن نتائج دراساته برموز رياضية ( تحويل الكيفيات الى كيات عددية ) تحقيقا للدقة والضبط ، وسنعرف بعد أن هذه القوانين أساسها الحتمية *determinism* التى تبرر أن يتنبأ العالم بوقوع الظواهر الطبيعية مقدما ، مستندا فى تنبؤه الى المقدمات التى سبق العلم بها .

وفى ضوء هذا قيل ان العلم يعنى بملاحظة الظواهر الحسية وتصنيفها والكشف عما يقوم بينها من تسابع ودلالات نسبية ، والصعود الى

اصدار أحكام وصفية موضوعية على هذه الوقائع ( هي قوانين العلم )  
وأخص ما يميز هذه الدراسة العلمية النزعة الموضوعية Objectivity  
وهي تقتضي اقضاء الخبرة الذاتية ودراسة الأشياء كما هي في الواقع ،  
ثم النزاهة Disinterestedness التي تتطلب التزام الحيادة واستبعاد  
الذات Self elimination بكل ما تنطوي عليه من رغبات وميول ،  
وغير هاتين من خصائص نعرض لبيانها حين نتحدث عن أظهر مميزات  
التفكير العلمي أواخر هذا الفصل .

بل يزيد المحدثون خاصية أخرى ، هي أن تصاغ قوانين العلم  
في صورة رياضية تحقيقا لدقة الوصف ، واختصارا لنتائج الدراسة في  
رموز ، ومن هنا جاء اختراع المقاييس والمراقم التي تسجل نتائج البحث  
العلمي في أرقام ؛ وهكذا أصبحت العلوم الطبيعية ( التجريبية ) تميز  
الآن بتطبيق الرياضيات في دراساتها ، وهي أمنية طافت برأس  
« ديكارت » ، وبدأ تحقيقها في دراسات كبلر + ١٦٣٠ Kepler  
وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo في مجال الطبيعة ، ولا فوازيه  
+ ١٧٩٤ Lavoisier في مجال الكيمياء . وقد أكد الاهتمام بهذه  
الظاهرة تقدم الرياضيات عند المحدثين ، حتى أصبحت القوانين العلمية  
دلالات رياضية تعبر في دقة عن ملاحظات تجريبية تفسر الوقائع الحسية  
الجزئية ، توطئة للسيطرة على الطبيعة والافادة من مواردها .

وحقيقة ان هدف البحث العلمي هو وضع هذه القوانين التي تنصب  
في رموز رياضية ، ولكن لهذه القوانين النظرية جانبا تطبيقيا تتحول به  
الى مخترعات تيسر الحياة ، وتمكن الانسان من السيطرة على موارد  
الطبيعة ، وعلينا أن نميز بين العلم وتطبيقاته العملية ، فالعلم أصلا  
يستهدف المعرفة ، أما تطبيقات قوانينه فترمي الى تحقيق فتوحات تزيد  
الانسان سيطرة على الطبيعة ، وتكفل الراحة والرخاء في حياته ؛ ومن  
أجل هذا لا يعدو الحق من يقول ان اليونان الذين استهدفوا كشف  
الحقائق يساعث من اللذة العقلية ، كانوا أقرب الى الروح العلمية من  
مفكرى العصور الوسطى الذين سخروا العقل لخدمة العقيدة الدينية ،

ومن واضعى المناهج فى مطلع العصور الحديثة حين حرروا العقل من قيود الكنيسة ، وكبلوه بقيود الحياة العملية ! وان كان النزوع الى ربط نتائج البحث العلمى بالتطبيق العلمى يلقى تأييدا عند بعض المعاصرين فأصحاب الفلسفة العملية ( البرجماتية ) فى أمريكا يعتبرون القوانين العلمية مجرد أداة لاجراء صفقات ناجحة مع الوقائع الحسية — على نحو ما عرفنا من قبل — وبذلك يتحول العلم الى صناعة تطبيقية ؛ ولكن استقراء تاريخ العلم يقول ان أكثر الخيرات التى حققها فتوحات العلم للناس ، لم تكن الهدف المباشر لأبحاث العلماء ؛ وانما تحققت بعد ؛ أو حين كان العلم يحاول أن يفسر وأن يفهم ! علينا أن نقول فى نهاية الأمر ان العلم اذا كانت غايته المباشرة هى وضع القوانين التى تفسر الظواهر ؛ فان غايته البعيدة هى كعالة الخير للبشرية وتيسير الحياة لأبنائها ، ومن هنا كانت أهمية التكنولوجيا .

واذا كانت أصول المنهج التجريبي العلمى قد وضعت فى أوروبا فى مستهل القرن السابع عشر ، فان العلم الطبيعى لم ينفصل عن الفلسفة فى أوروبا الا فى ثنى القرن الثامن عشر ، ثم أخذت طوائف المعارف العلمية تنفصل وتكون علوما مستقلة بذاتها ، فاستقل علم الطبيعة على يد جاليليو + ١٩٢٤ ونيوتن + ١٧٢٧ ، وعلم الكيمياء على يد « لافوازييه » + ١٨٩٤ وعلم الاحياء على يد « كلود برنار » + ١٨٧٧ C. Bernard ولعل من الممكن أن نرد نشأة علم التشريح الى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب الى باراسيلسوس + ١٥٤١ .

ومن العلوم الانسانية التى احتذت حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبي علم الاجتماع الذى بدأ يستقل عن الفلسفة فى أوروبا على يد « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ واكمل استقلاله على يد المدرسة الاجتماعية التى تزعمها اميل دور كايم + ١٩١٧ ، وعلم النفس الذى أخذ يستقل عن الفلسفة على يد كرستيان ولف + ١٧٥٤ وفخر + ١٨٨٧ كما أشرنا من قبل ، ثم بجهود مدرسة التحليل النفسى التى أنشأها سيجموند فرويد + ١٩٣٩ ومدرسة السلوكية التى تزعمها



« جون واطسون » + ١٩٥٨ وياقلوف + ١٩٣٣ Pevolv ومن اليهما ، وسنعود الى تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة أواخر هذا الفصل .

أما عن فلسفة العلوم فتطلق عادة على مبحث جديد أضافه المحدثون من المناطق الى مباحث المنطق المألوفة عند القدماء ، وهو طرائق أو مناهج البحث العلمى Methodology ، وان كانت فلسفة العلوم أعم من مبحث المناهج ، لأنها تشمل علم المناهج الذى يضم منهجى الاستقراء والاستنباط وتطورهما عبر التاريخ ، ودراسة الملاحظة والتجربة والاستدلال الصورى ونحو ذلك من عناصر المنهجين ، كما تشمل فلسفة العلوم البحث فى النظريات والفتوحات العلمية ، واستخلاص ما يساعدنا على تكوين نظرة شاملة الى الكون .

#### رواد الفكر العلمى من العرب :

سرد الحديث عن العلم ومناهجه فى التراث العربى فى مناسبات مختلفة ، فحسبنا الآن أن نقول ان المأثور عن بعض العرب أنهم عرفوا العلم بأنه معرفة باستدلال ، وسنعرف أن الاستدلال يكون صوريا استنباطيا ، أو تجريبيا استقرائيا ، ومن أجل هذا أمكن ان تنشأ فى التراث العربى علوم ضوورية رياضية ، وعلوم تجريبية استقرائية ، والمنصفون من مؤرخى التراث العربى من الغربيين أنفسهم على اتفاق فى أن بعض هذه العلوم اختراع عربى !

فمن ذلك أن علم الجبر يدين لمفكرى العرب الذين كانوا أول من أقام هذا العلم على قواعد منطقية ، وتوصلوا فيه الى معادلات لا تزال تدرس فى مدارسنا فى كتب الجبر حتى أيامنا الحاضرة ، وعن العرب أخذ الغربيون هذا الاسم Algebra وقد كان كتاب « محمد بن موسى الخوارزمى » المتوفى حوالى ٨٥٠ فى « الجبر والمقابلة » (١) المصدر

---

(١) نشره بالعربية المرحوم الدكتور على مصطفى مشرفه والدكتور محمد مرسي أحمد عام ١٩٣٧ بينما نشره الاوربيون عام ١٨٢١ ! وقد وضع نصير الدين الطوسي كتابا فى الجبر بنفس العنوان .

الذى استند اليه الغربيون من علماء الجبر ، وقد ربط الخوارزمي بين الجبر والهندسة فمهد بهذا لقيام الهندسة التحليلية التي لم يظن اليها الغربيون الا في القرن السابع عشر على يد « ديكارت » .

وكان للمفكر العربي « ثابت بن قرة » ( المتوفى حوالى سنة ٩٠٠ م ) الفضل في ابتداع علم التفاضل والتكامل Calculus . وشاركه في هذا الفضل البوزجاني ( المتوفى سنة ٩٩٨ م ) ولهذا العلم أثره في تقدم الرياضة والطبيعة في عصرنا الحاضر ، بل كان علم حساب المثلثات من وضع العرب ، لأن العرب هم أول من أقامه علما مستقلا عن الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث المساحة والهندسة والطبيعة ، وقد كان « نصير الدين الطوسي » ( المتوفى سنة ١٢٧٣ م ) أول من كتب فيه بتفصيل — مستعينا بما كتبه قبله ثابت ابن قرة والبوزجاني — وقد ترجم كتابه « الشكل القطاع » الى اللاتينية والفرنسية والانجليزية .

ومع أن العرب قد نقلوا الحساب عن الهنود ، الا أنهم هذبوا الأرقام الهندية حتى عرفت Arabic numerals في أوروبا باسم الأرقام العربية وقد كان الخوارزمي السالف الذكر في مقدمة رياضى العرب الذين أسهموا في تقدم هذا العلم ، وسميت العمليات الحسابية باسمه Alguarisms وقد وضع فيها أول كتاب منظم مبوب نقله الى اللاتينية Adelard of Bath تحت عنوان « الغوريتى » وعليه اعتمد الرياضيون الغربيون في بحوثهم الحسابية ، وظلت الجداول الرياضية التي ابتدعها الخوارزمي تعرف في أوروبا باسم الغوريتى — نسبة الى الخوارزمي (١) ! وكان من دلالات جهلنا أننا نسميها حتى اليوم — وفي مقررات الدراسة في مدارسنا — باللوغارتميات ! !

هذا عن فضل العرب في ابتداع العلوم الرياضية ، أما عن أثرهم في

---

(١) قارن : قدرى حافظ طوقان في كتابه تراث العرب العلمى في الرياضيات والفلك طبعة ثانية سنة ١٩٥٤ .

قيام العلوم الطبيعية وتقدمها فحسبنا الآن أن نقول ان مفكرى العرب مع تقديرهم للمنطق الصورى قد سبقوا الى مهاجمة المنهج القياسى لملايسته للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد فيما روى ابن خلدون ، فساعد هذا على التوصل الى مناهج البحث التجريبي الاستقرائى فى غير العلوم الفلسفية والنقلية ( الدينية ) ، وأخذوا يلاحظون الظواهر الجزئية ، ويستعينون بآلات واجهزة تقاديا لقصور الحواس ، وأجروا « التجربة العلمية » التى سماها « ابن الهيثم » بالاعتبار ، وسماها « جابر بن حيان » بالتدريب ، وتوصلوا عن طريق هذه الدراسات التجريبية الى قوانين علمية تفسر الظواهر التى يدرسونها تفسيراً علمياً ، ورسوموا المنهج التجريبي العلمى وحددوا خطواته ومراحله ، وفطنوا الى خصائص المعرفة العلمية وتميزها عن المعرفة الفلسفية ( والدينية ) قبل أن يفتن الى هذا الغريون بثبات السنين ، ومن ثم تيسر لهم أن ينشئوا علوماً تجريبية واقعية مستقلة عن الفلسفة وعلومها موضوعاً ومنهجاً ، وكان فى طليعة هؤلاء ابن الهيثم ( المتوفى سنة ١٠٣٩ م ) الذى كان أول من وضع أصول علم الطبيعة ( البصريات ) ، وجابر بن حيان ( المتوفى عام ٨١٣ م ) الذى كان أول مؤسس علم الكيمياء (١) ، والبيرونى ( المتوفى سنة ١٠٤٨ م ) الذى أسهم فى انضاج علم الفلك ، وأبو بكر الرازى ( المتوفى سنة ٩٣٢ م ) وابن سينا ( المتوفى سنة ١٠٣٧ م ) والزهرراوى ( المتوفى سنة ١٠١٣ م ) الذين ازدهر الطب على أيديهم علماً طبيعياً — وقد كان الرازى أكبر أئسته فى العصور الوسطى — باتفاق بين المستشرقين المعاصرين .

وضع هؤلاء الأعلام العرب أسس العلوم الطبيعية فى صورتها النظرية ، قبل أن يفتن اليها الأوربيون بثبات السنين ، سبقهم حكماء الشرق منذ أقدم العصور الى ابتداء هذه العلوم فى صورتها العملية ( كما قلنا فى الفصل الأول من الباب الاول فى هذا الكتاب ) . ولكن

---

(١) الراى عند جمهوره المحدثين والمعاصرين من المستشرقين أنه شخصية خرافية لم توجد فى التاريخ ، ويقول « الدوميللى » Aldo Mieli ان مؤسس الكيمياء علماً تجريبياً هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٣٢٠ هـ / ٩٣٢ م ( وهو نفسه امام الطب غير منازع ) .

أعلام العرب اهتموا الى المنهج العلى التجريبي — كما سنعرف بعد — واصطنعوه بالفعل فى دراساتهم ، فكان مكتوبا لهم أن يضعوا أصول هذه العلوم فى صورتها النظرية ... وقد ترجمت آثارهم جميعا الى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى أوربا — وأضحت المرجع الذى استند اليه المشتغلون بالعلم من الغربيين حتى مطالع العصور الحديثة ، وحتى فى العلوم الانسانية التى احدثت حذو العلم الطبيعى فى اصطناع المنهج التجريبي ، سبق ابن خلدون ( المتوفى سنة ١٤٠٦ ) « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ فى ابتداء على الاجتماع بأربعة قرون ونصف من الزمان !! وسنعود الى بيان موقف رواد العرب من المنهج العلمى وعلومه عند الحديث على تاريخ منهج البحث العلمى فليرجع اليه من أراد مزيدا .

ولنعد الآن الى الحديث عن :

معنى المنهج العلمى :

يراد بالمنهج البحث — فى أى فرع من فروع المعرفة البشرية — الطريقة التى يتبعها العقل فى دراسته لموضوع ما ، للتوصل الى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدى الى كشف حقيقة مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ، والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التى يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث فى موضوعاتهم ، ان البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل الى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون الى مباحث المنطق مبحثا جديدا هو طرائق أو مناهج البحث العلمى ( هو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم كما أشرنا من قبل ) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « بطرس ريموس » المقتول



عام ١٥٧٢ P. Remus (١) ومن تابعه من الباحثين ، وفي القرن التالي ( السابع عشر ) وضعت في أوروبا أصول المنهج التجريبي ( الاستقرائي أو العلى على يد « فرنسيس بيكون » ، والمنهج الفلسفى العلى على يد « ديكارت » وشارك فلاسفة بور رويال ومالبرانش + ١٧١٥ ) وغيرهم في وضع مناهج جديدة للبحث العلى - كما سنعرف بعد ؛ وأصبحت غاية هذا الفرع الجديد أن يهمل المراحل التى مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلية ؛ وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية ... الى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

### أشيع مناهج البحث :

تتمثل أشيع المناهج فى صورتين من صور الاستدلال : أولاها تبدو فى منهج الاستنباط الصورى - وهو منهج العلوم الرياضية - وثانيهما تتمثل فى منهج الاستقراء التجريبي - وهو منهج العلوم الطبيعية ( الواقعية ) . ويتفرع أولهما الى : قياس أرسطو ( وهو الاستنباط الصورى ) ثم الاستنباط الرياضى أو البرهانى ، وايضاحا لكليهما نقف قليلا :

---

(١) كان بطرس ريموس من أشياخ أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق جديد مكانه ، وأعد رسالة للماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من جراء هذا أن حرم عليه التدريس ونشر أبحاثه ( التى يهاجم فيها أرسطو ) حيناً من الزمن - ولما استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاق المشاءون به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

## ١ - فى الاستنباط -

(أ) القياس الصورى - (ب) الاستنباط الرياضى - منهج العلوم الرياضىة - منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته - .

( أ ) القياس الصورى Syllogism or Formal S.

والقياس الصورى من وضع أرسطو قديما ، وضعه تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح فى البحث العلمى ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين ( أو أكثر ) متى سلنا بصحتها لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة .

والقياس أخص ما فى المنطق الصورى ، وهو الذى يعنى بالبحث فى صورة التفكير دون مادته ، ومن أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنصب على كل موضوع ، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ فى هذا القياس الصورى يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها الى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدما ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع - وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطق بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل اليها .

كانت غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض انفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس الى المقدمات لا بالقياس الى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجدبا لأنه لا يكشف جديدا ، اذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسى ابان العصور الوسطى واستبد بالمدرسين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يتزعمهم القديس توما الأكوينى + ١٢٤٧ فضاق رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التى تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت انطلاقها وحبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصورى باعتباره مسئولا عن ركود الفكر فى العصور التى اسطغته منهجا للبحث

وقالوا أن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ؛ إذ كانت مهمة هذا المنطق الصوري مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات معلومة الى نتائج مجهولة ، دون نظر الى صحة هذه المقدمات وصدق ما تبخسه من معلومات — فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وانصافا لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين ، نقول أن الاستدلال عند أرسطو يتمثل في ثلاث صور : فهو إما أن يكون (١) استدلالا برهانيا يصدر عن مبادئ يقينية ويفضى الى العلم ؛ أى يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون نتائجه صحيحة (٢) أو استدلالا جدليا يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالا سوفسطائيا يتأتى من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهريا لا يقينيا ، ومن ثم كان قائما على قضايا موهمة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل أن القياس يقوم في كل حالاته على مقدمات لا ينظر الى صوابها ، فقد يكون القياس برهانيا يقوم على مقدمات يقينية ؛ بل فطن أرسطو الى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبدا من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء النقاد .

في هذا الايضاح انصاف لقياس أرسطو من حملات خصومه ، ولكنه لا يهدم كل ما قالوه ، لأن تقدمهم يصدق على القياس السوفسطائى والجدلى معا ، الى جانب أن نتائج القياس الصورى في كل صورته متضمنة في مقدماته ، ومن ثم لا يكشف جديدا . ورواد الفكر الحديث يطمحون الى التحقق من صدق المقدمات في كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزعوا الى تفادى النقص الذى يشوب الاستدلال القياسى — ولو في بعض حالاته — وأرادوا ببناءهج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ؛ فقالوا أن القياس الأرسطاطاليسى لا يحقق شرطا هاما في الاستدلال ، هو أن يؤدي الى نتيجة جديدة غير متضمنة في المقدمات ، واتجه المحدثون الى اصلاح هذا القياس ، فوضع بعضهم منهج الاستنباط ، وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذى أشار اليه أرسطو ونم يتوسع في بيانه ؛ فلنعتب على كل منها بكلمة :

(ب) الاستنباط ( الرياضي ) Deduction .

هو اصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسى ليتفادوا عقمه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر فى أن النتيجة فيه تلزم ضرورة عن مقدماته ، ويخالفه فى أنه منتج وليس مجدبا كالقياس الصورى ، اذ أن النتيجة فى الاستنباط الرياضى غير متضمنة فى مقدماته — كما سنعرف بعد — ويستخدم الاستنباط أصلا كمنهج للعلوم الصورية ( الرياضية والمنطق ) .

اذا كان القياس — فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت — لا يؤدي الى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معارف يجهلونها ، فإن الاستنباط يتفادى عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وان شابه القياس فى أن كليهما يضع مقدمات عامة تستنبط منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا ببعض الباحثين الى اعتبار الرياضة من فروع المنطق ، ورفض غيرهم هذا الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نخوض فى هذا الاشكال ، وحسبنا أن نقول أن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى ، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بأشراق أو الهام مفاجيء ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول بوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الاقيسة متضمنة فى مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى بالتعميم ، نلاحظ فى القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال فى الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالاتقال من البسيط الى المركب أو من الخاص الى العام ، ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات ( من البديهيات والمصادرات ) ومنها تستنبط النظريات ( الرياضية ) ، كما سنعرف بعد . ولنا نريد أن تفصل فى بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقليون فى منهج البحث الفلسفى ، ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند ديكارت بوجه خاص .



والواقع أن نواة المنهج الاستنباطي قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضي المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق م وأرسطو + ٣٢٢ ق م واضع المنطق الصوري واقليدس الاسكندري + ٢٧٥ ق م (١) بكتابه «الأصول» أو المبادئ Elements الذي بقى المثل الاكمل للتفكير الهندسي أكثر من ألف عام ، وإذا كان التفكير الرياضي قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن العصور الحديثة قد أقبلت وهي تحلل لهذا النوع من التفكير تقديرا ملحوظا ، كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير الى جاليليو + ١٦٦٢ Galileo الذي فطن الى قيمة المنهج الرياضى فى علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، و « فرنسيس بيكون » الذى لم يغفل عن قيمة الرياضة فى تقدم العلم فى عصره ، وكان أكبر رواد هذا الاتجاه فى ذلك القرن « ديكارت » الذى ساوره الشك فى قيمة الدراسات المعروفة فى عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية - خارج الوحي الالهى - الا فى الرياضة ، وقد وضع ديكارت منهاجا عقليا استعان فيه ببعض خصائص المنهج الرياضى ، فما هو المنهج أولا ؟ .

### منهج العلوم الرياضية :

يعني من هذا المنهج أن صاحبه يبدأ من مسلمات ، وهى اما بديهيات أو مصادرات ، فأما البديهيات أو الأوليات Axioms فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها Self-evident لا تقبل برهاناً ، لأن من يعرف معانى حدودها ، يسلم بصحتها دون حاجة الى دليل ، وهى تدرك برؤية مباشرة

---

(١) Euclide وهو غير Euclides الميفارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميفارية ، وقد ترجم العرب فى القرن الثالث كتاب الأول ( اقليدس الاسكندري ) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه ( الاسطقسات ) أى الأصول أو الاركان فيما يروى القفطى .

أى بالحدس ، ولا تجيء عن طريق خبرة حسية ، ولا عن تفكير استنباطى عقلى ، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها ، كالبديهية المنطقية التى تقول ان الشئ لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد ، أو التى تقول ان الكل أكبر من جزئه ، وكالبديهية الرياضية التى تقول ان المساويين لثالث متساويان ... الى آخر هذه المبادئ العقلية الموضوعية .

أما المصادرات Postulates فهي قضايا يفترض العالم صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها ، لأن النقيضين لا يصدقان معا ، وإذا كان انكار البديهية يؤدي الى تناقض ، فان انكار المصادرة لا يوقع فى التناقض ، الى جانب أن المصادرة لا ينشأ اتيقن فيها من أنها واضحة بذاتها ، بل لأنها فروض قد افترض الباحث صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، لمنفعتها أو لأنها لاتسلم الى تناقض ، كأنما كان الرياضى يتقدم منذ البداية بطلب ( Postulate = يطالب ) يقول فيه : سلم معى منذ البداية بكذا وسترى أنك مضطر منطقيا الى التسليم بكل ما أستنبطه من هذه البداية المفترضة . فالمصادرات مجرد فروض يسلم العالم بصحتها منذ البداية بغير برهان على صوابها (بعكس الفروض فى العلوم التجريبية ، لأن هذه لاتكون صادقة الا بعد التثبت من صوابها بالخبرة الحسية ) ومن مصادرات اقليدس : كل الزوايا القائمة متساوية ، الخطان المستقيمان يتقاطعان فى نقطة واحدة ، لا يمكن أن يقام من نقطة خارج مستقيم الا خط واحد فقط مواز لهذا المستقيم ... الخ . ولكن غير اقليدس من العلماء قد يفترض صحة مصادرات مختلفة أخرى ، دون أن يكون موضع اعتراض من أحد ، طالما كان لا يناقض نفسه .

ولكن المحدثين من الرياضيين لا يقيمون وزنا للفرقة السالفة بين البديهية والمصادرة ، لأن الذى يعنى العالم أن كليهما قضية مسلمة ، وهما يقومان بدور واحد كنقطة بدء يقينية . ومن ثم تتيح للعالم أن يقيم علما متسقا منتجا .

وذلك انما يكون عن طريق الاستنباط العقلى Deduction من هذه المقدمات ، فيصل متدرجا الى نتائج هى النظريات Theoremes وتكون النظريات ( فى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق ) صادقة بالقياس الى مقدماتها المفترضة وليس بالقياس الى الواقع ، كما هو الشأن فى قوانين العلم التجريبي الواقعي ، ومن أجل هذا كله قيل ان العلوم الرياضية علوم فرضية صورية استنباطية .

هذه خطوات المنهج الرياضى ، مقدماته مسلمات تدرك البديهيات منها عن طريق الحدس ، لا بتأمل عقلى ولا بخبرة حسية ، ومن أخص ما يميز هذا المنهج الصورى ذلك الاستنباط الذى يتقدم الباحث عن طريقة من مقدمات الى نتائج تلزم عنها ( هى النظريات ) وهذا الانتقال يميزه التدرج المتسلسل المنتظم بحيث لا يقف الرياضى من خطوة الى خطوة لا تليها مباشرة ، والا أخطأ النتيجة ... الى آخر ما هو معروف من مميزات المنهج الرياضى ، فالى أى حد أفاد ديكارت من هذا المنهج عند وضع منهجه الفلسفى ؟ .

#### منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته :

يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس Intuition والاستنباط العقلى Deduction ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالا سريعا ومباشرة من معلوم (يقينى) الى مجهول ، ويقول انه نور فطرى يسكن الانسان من ادراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى (١) ادراكا مباشرا - بغير وسيط من عقل أو تجريب - فى زمان واحد وليس على التعاقب ، والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكما ، ومن ثم لا يخطئ أبدا .

---

(١) ويراد ببا الخواص الطبيعية المجردة البسيطة التى تدرك بالحدس دفعة واحدة من غير مقدمات تسلم اليها ، ويمكن أن نستنتج منها حقائق أخرى - وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو :  
( أنا أفكر اذن فأنا موجود ) وأما الروابط بين قضية وأخرى فمتشسل :  
المساويان لشيء ثالث متساويان .. الخ

وبعد الحدس تجيء مرحلة الاستنباط العقلى ، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئا مجهولا من شيء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه .

ويمتاز الاستنباط الديكارتى عن القياس الأرسطاطاليسى بأن الاول يقوم على قضايا يقينية ، بينما يمكن أن يقوم الثانى على قضايا ظنية أو احتمالية الى جانب أن نتائج القياس متضمنة فى مقدماته ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلى .

وأقام ديكارت منهجة على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذى يسلم الى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى نستطيع ادراكها دون أن نضيع فى جهود غير نافعة ، بل انها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة (١) ، وكلما اتجهنا الى البساطة واتخذنا النور الفطرى « الحدس » أداة للادراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسى المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها فى كل بحث نظرى ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه لخصها آخر الأمر الى أربع (٢) هى :

١ — قاعدة اليقين : لا أقبل شيئا قط على أنه حق الا اذا عرفت يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن اتجنب بعناية التهور *précipitation* والسبق الى الحكم قبل النظر *prévention* ولا أدخل فى احكامى الا ما يتمثل

---

(١) الحقائق عنده تكمن فى النفس كمون النار فى الحجر الصوان ، والعقل يكشفها ولا يخلقها .

(٢) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثانى

( من الترجمة الانجليزية السالفة ص ١٩ ) .



أمام عقلى فى وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنتها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

ويلاحظ أن المعرفة الواضحة هى التى تبدو حاضرة أمام عقل متنبه ، وأن المعرفة المتميزة هى التى تكون ذات حدود تمنع من أن تختلط بغيرها ، ومن هذا نرى أن المعرفة قد تكون واضحة غير متميزة ، ولكن العكس ليس بصحيح .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدرا للحقيقة ، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها أو لأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها... فى القاعدة اذن محاولة لإبعاد العقل عن التأثير بالأخطاء التى سببها يكون بالأوثان أو الاوهام وهى التى تؤلف الجانب السلبى من منهجه التجريبى، كما سنعرف بعد قليل .

٢ - قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التى نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى الى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه (١) .

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركب الى البسيط ، والمعقد الى انسهل ، حتى يبدأ العقل تفكيره فى المعضلة التى يدرسها مطبئنا الى وضوح الفكرة التى يبدأ بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذى يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهى به هذا الى أن يجعل

---

(١) البسيط ما ليس مركبا من اجزاء وهو اما أن يعرف كله أو يجهل كله ( عند العقليين يعرف عن طريق الحدس ) .

العلم بالمعقولات سابقا على العلم بالمحسوسات ، لأن الافكار أوضح من الاشياء ، والمبادئ أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا في مذهبه علم الطبيعة ! •

٣ — قاعدة التأليف والترتيب ، وهي مكملة للقاعدة السابقة وفيها يقول : قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة ، كما يتدرج رويدا رويدا حتى يصل الى معرفة أكثر تركيبا ، بل أن يفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع •

وقد قيل ان هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتى وأظهرها أثرا عند التطبيق ، لأن التدرج الذي أشار اليه هو الذي يميز المعادلات الرياضية التي لا يخطئ أهلوها في حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضى على كل العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذي لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله الى أعلاه بوثة واحدة ، مهلا السلم الذي أقيم لهذه الغاية •

٤ — قاعدة الاستقراء التام ، وهي أن أقوم في كل الحالات بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئا ، أى أنه يوجب على الباحث ان يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التي تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو في هذه القاعدة يتفق مع سيكون صاحب المنهج التجريبي في الأمثلة الصليبية في منهجه ، والواقع أن ظاهرة التانى وعدم التسرع كانت سمة العصر الذي عاش فيه كلاهما ، وفيها رد على نقص المناهج التي اصطنعت في العصور السابقة (١) •

---

(١) : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للاستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس في ديكارت » ١٩٣٧ وأنظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة « مقال عن المنهج » والسبب الثالث من كتاب ديكارت لزميلنا المرحوم الدكتور عثمان أمين ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes ( A Study of the Regulae )

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذي كان في منطق أرسطو  
القياسي وإن كان منهجه قد توسع فيه لينتز + ١٧١٦ Leibnitz  
ورياضي القرن الماضي من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole  
من أنشأوا المنطق الرياضي الحديث ، Logistic ورد « برتراند رسل »  
و « وايتهد » أصول الرياضة إلى مبادئ منطقية أساسية ، وسنعود إلى  
هذا عند الحديث عن علم المنطق في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وعلىنا الآن أن نلاحظ أن ديكارت يشد المعرفة اليقينية ، ويرى  
أنها تمثل في أفكار فطرية innate ideas بسيطة غير مركبة ، يولد  
الإنسان مزودا بها ولا يكسبها بخبرة حسية ولا بتأمل عقلي ( كفكرة الله )  
وهذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس الذي لا يخطئ أبدا ( لأن وظيفته  
عند ديكارت أن يتصور ولا يصدر حكما ، وبالخطأ إنما يكون حين تدفع  
الأولادة صانحها إلى إصدار حكم على موضوع لا يكون واضحا متميزا )  
فإن بدأ الباحث بفكرة مركبة غير بسيطة ، يجب أن يردها إلى عناصرها  
الأولى ، ثم يسير من هذه المقدمات البسيطة عن طريق الاستنباط العقلي  
بنظام وتسلسل متدرجا إلى ما يلزم عنها من نتائج ( أفكار مركبة ) ...  
وهكذا استعان ديكارت ببعض الخصائص التي تميز المنهج الرياضي ،  
التناسا للدقة واليقين الذي يميز العلوم الرياضية .

ونلاحظ فوق هذا أن العقلين يرون أن التجربة مصدر للمعرفة  
الحسية الظنية ، وأن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الوحيد ،  
أما التجريبيون فقد رفضوا التسليم بوجود أفكار فطرية عند الإنسان ،  
إذ كان شعارهم : ليس في العقل شيء إلا وقد مر بالحس أولا ! ومع  
هذا فقد فطنوا إلى أن استخدام الرياضة في العلم الطبيعي يحقق له

---

وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة في  
كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

## الدقة والضبط (١) .

ولعل من المفيد أن نلاحظ أن منهج الفلسفة العقلية - على النحو الذى وضعه ديكارت - لا يستقيم بغير خطوة تسبقه ، هى الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء فى البحث ، وهى خطوة تقابل فى المنهج التجريبي ، عند يكون جانبه السلبي ، وهو جانب الأوثان الاربع التى قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

والشك - على ما سنعرف - نوعان : حقيقى مطلق ، ومنهجي علمي والأول توقف عن إصدار حكم ما ، وهذا ما حاربه ديكارت ، وأما الشك المنهجي الذى يعتبر منهجا فى التفكير فهو الذى يزاوله صاحبه بإرادته إمعانا فى النزاهة ورغبة فى البعد عن التأثير بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده الى المعرفة اليقينية الصادقة ، وسنعود الى الحديث عن هذا الشك فى الفصل الأول من الباب الثالث بشئ من التفصيل ، فليرجع اليه من شاء مزيدا من الايضاح .

هذا هو منهج البحث فى الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعده ، فأصبح المنهج التقليدى للفلسفة ، وقد رأينا كيف استعين فيه بالاستنباط الرياضى تقاديا لعقم القياس واجدابه ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلية ، بل ذهب أتباع الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة الى إنكار العقل نفسه وئزعوا الى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامة والوضعيون خاصة بأن كل ما لا يصطنع مناهج البحث التجريبي عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لنرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبي ، ولنستوفى حديثنا الذى نحن بصددده :

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثالث فى منابع المعرفة وأدواتها ( عند العقلين والتجريبيين ) .



## ٢ - فى الاستقراء التجريبي

الاستقراء ودلالته - مراحل منهج البحث العلمى : (١) الملاحظة والتجربة . (٢) وضع الفروض . (٣) التثبت من صحة الفروض طرق الاستقراء عند جون ستورت مل ونقدها - أهمية الاستقراء فى حياتنا - من تاريخ منهج البحث العلمى : فى العصور القديمة والوسطى - فى عصر النهضة فى أوربا - فى العصر الحديث - البحث التجريبي العلمى فى التراث العربى .

### الاستقرار ودلالته :

حضارتنا المادية الراهنة مدينة بوجودها للعلم ، وقوام العلم منهجه الاستقرائى ( التجريبي ) الذى يصطنعه حين يعرض لدراسة ظواهر العالم المحسوس ، ابتغاء الكشف عن العلاقات الثابتة المطردة التى تربط بين بعضها والبعض الآخر ، حتى اذا تهيأ له الالمام بذلك ، أمكنه أن يسيطر عليها وأن يتحكم فى توجيهها ، وأن يسخرها لخدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وبهذا المنهج ( العلمى ) قهر العلم الطبيعة ، وحقق للانسان الكثير من أسباب الرخاء والتقدم .

واهتمام المحدثين بالاستقراء منهجا للبحث العلمى ، مرده الى قصور القياس الصورى القديم عن تحقيق الغاية من الاستدلال فى كل صورته ، وهى كسب معرفة جديدة ، لأن مقدماته ليست على الدوام يقينية ، فقد تكون ظنية ( فى الاستدلال الجدلى ) أو كاذبة ( فى الاستدلال السوفسطائى ) ومن أجل هذا كانت نتائج القياس كثيرا ما تتنافى مع خبرتنا فى دنيا الواقع ، لأن محك الصدق فى القياس هو اتساق نتائجه مع مقدماته ، وليس تطابقها مع العالم الخارجى على نحو ما قلنا من قبل .

بل ان الباحث لا يتسنى له أن يتوصل الى معرفة جديدة باتباع شرائط القياس ، حتى مع افتراض مقدماته مطابقة للواقع ، لأن نتائج القياس متضمنة دائما فى مقدماته ، ومن ثم لا تكون ذات قيمة فى حياتنا الدنيا ، لأنها ليست جديدة بالنسبة للباحث ، فمن يسلم بصحة المقدمة

التي تقول « كل شهيد بطل » يدخل في موضوع القضية — وهو شهيد — كل أفراد الشهداء ، ونحن يضيف الى هذا قضية ثانية يقول فيها « فريد شهيد » يعلم أن فريدا هذا أحد الشهداء الذين سبق أن وصفهم في قضيتهم الأولى بأنهم أبطال ، ومن ثم لا يكون في النتيجة التي ينتهي اليها قياسه ( وهي : فريد بطل ) شيء جديد ، انها تحصيل حاصل Tautology ، لأن النتيجة صيغة جديدة تعبر عما سبق أن عرفناه في القضية الاولى ، بل ان هذا أشبه ما يكون بما يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب .

ومن هنا ذهب المحدثون الى أن هذا القياس مقيم مجذب لا يكشف عن معرفة جديدة ، حقيقة انه يفيد في تنبئة القدرة على الجدل ، ولكنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجهله فيما يقول «ديكارت» في حمله على القياس الصوري ، وشرط الاستدلال في كل صورته أن يفنى بالباحث الى كسب معرفة جديدة تكون متضمنة في مقدماته .

من أجل هذا صرح رواد الفكر الحديث في عصر النهضة وما بعده بأن تمسك مفكري العصر المدرسي بالقياس الصوري منهجا للبحث ، هو الذي أفضى بتفكيرهم الى العمق والاجداد ، وبحياتهم العقلية الى الاضمحلال ، اذ الأصل في التفكير العلمي أنه أداة لكسب معرفة جديدة عن طريق الانتقال من معلوم الى مجهول ، وفق قواعد معينة تحددها منهج علمي ، وقد ثبت أن الكثير من الحقائق لا يتيسر الكشف عنه بطرق القياس الذي يبدأ بوضع مقدمات عامة ويهبط منها متدرجا الى أفراد تدرج تحت هذه المقدمات — ومن هنا قيل أنه استدلال هابط — ومنطق الأشياء يقتضي البدء بالصعود قبل القيام بالهبوط . أي أن أبحاث يتدرج في استدلال صاعد يرتقى فيه من الحالات الجزئية الى المقدمات العامة ( القوانين ) ، وهذا الاستدلال الصاعد هو الاستقراء ، فإذا كان القياس انتقالا من حكم كلي الى حكم جزئي ، فإن الاستقراء انتقال من جزئيات الى حكم عام ، وهذا يتضمن القول بأن نتائج القياس أخص من مقدماته ، بينما هي في الاستقراء أعم منها .

وقد قلنا ان معيار الصندوق في القياس اتساق نتائج مع مقدماته ،  
بينما هو في حال الاستقراء تطابق نتائج مع خبرتنا في العالم الحسى ،  
ومن أجل هذا كثيرا ما تصدق نتائج القياس من الناحية الصورية —  
فلا يكون بينها وبين مقدماتها تناقض — ومع هذا تكون النتائج متنافية  
مع الواقع .

وليس معنى هذا أننا نستطيع أن نستغنى بالاستقراء عن القياس ، إذ  
أننا نتوصل بالاستقراء الى القضايا العامة ، وفي وسعنا جعل هذه القضايا  
في قياس تثبت عن طريق قواعده من صحة هذه المقدمات العامة ، ويكون  
ذلك بتطبيقها على حالات جزئية لم تتناولها ملاحظتنا من قبل ، وبهذا  
نرى أن القياس لازم للاستقراء متم له ، كما أن الاستقراء ضرورى  
للقياس من حيث ان التثبت من صحة مقدماته العامة انما يكون عن  
طريق الاستقراء .

أما كيف يتوصل الباحث الى النتائج العامة ( القوانين ) بالارتقاء  
اليها من الجزئيات ، فذلك انما يكون بملاحظة الجزئيات ، واجراء  
التجارب عليها — ان تيسر ذلك — وهذا هو الاستقراء الذى يستخدم  
منهجا للبحث الاستقرائى التجريبي ( العلمى ) .

ومعنى هذا أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسية  
ابتغاء الكشف عن عللها ( أو معلولاتها ) عن طريق وصفها وتقرير حالتها  
وفاقا للواقع المحس ، وقوام هذا هو الملاحظة ( أو التجربة ) المقصودة ،  
ومتى عرفت الظروف التى توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبؤ بحدوثها ،  
استنادا الى أن العلاقة بين الظاهرة وعلتها ( أو معلولها ) علاقة حتمية ،  
وهذا الاستقراء يهدف الى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى تستخدم  
الاستقراء فى دراستها ، وهى لا تعبر عن معرفة يقينية ، كما هو الحال  
فى قوانين العلوم الصورية ( من منطق ورياضيات ) أو فى قوانين  
الاستقراء التام ( وهى التى يتوصل اليها الباحث بملاحظة « كل » فرد  
من أفراد الظاهرة لتى يقال عنها هذا القانون .

والاستقراء العلمى لا تيسر فيه ملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة فى كل مكان وفى كل زمان ، فيضطر الباحث الى ملاحظة نماذج منها ، ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها فى كل زمان ومكان ، وهذا التعميم ( الذى يتمثل فى قوانين العلم ) ضرورى لتقدم العلم من ناحية ، وتيسير حياتنا اليومية من ناحية أخرى •

هذا التعميم — من ملاحظة نماذج فردية — يبرره أمران : ( ١ ) اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشأ عنها — وهذا هو قانون العلية العام Law of Universal Causation ( ٢ ) اعتقادنا بأن ظواهر الطبيعة تجرى على غرار واحد ، وتسير على نسق لا يتغير ، فاذا لاحظنا بضعة أفراد تعاطوا الزرنيخ فماتوا جميعا ، حكمنا استنادا الى خبرتنا بأن كل من تعاطاه قضى نحبه ، وهذا هو قانون اطراد الطبيعة Uniformity of Nature •

وتتميز القوانين الطبيعية ( الاستقرائية ) بأنها وصفية تقرر حالة الظواهر كما هى فى الواقع ، لا كما يشتهى الباحث ويتبنى ، وهى تخالف قوانين العلوم المعيارية — كالأخلاق والمنطق والجمال — من حيث ان هذه تعبر عما ينبغى أن يكون ، وليس عما هو كائن ، وهذا الى جانب أن القوانين الطبيعية احتمالية ترجيحية وليست يقينية كقوانين المنطق وقوانين الرضاة البحتة ، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لما نجريه من ملاحظات وتجارب •

ونلاحظ ما أسلفنا أن للعقل عمله الملحوظ فى الاستقراء التجريبي ، فالخلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية أن الأولى فيها أيضاً استنباط عقلى ولكنه يلتبس برهانه فى الظواهر الجزئية — أى الوقائع الحسية — بينما الاستنباط فى العلوم الرياضية يبدأ من بديهيات أو فروض — لا جزئيات محسوسة — ويلتبس البرهان عن طريق الاثبات الاستنباطى المحض •



وهكذا نرى أن منهجى الاستقراء التجريبي والاستنباط الصوري يتفاديان عند دعائهما النقص الذى أخذوه على القياس الصوري ، وهو عقمه واجدابه فى عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات فى كل الحالات — كل بطريقته — وعندئذ تقوم قيمة القياس فى أنه يفيد فى عرض حقائق سبق كشفها واختيار صحتها بمنهج أخرى . ولعلنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين — الاستنباط والاستقراء — قد ظهرا فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة — فى القرن السابع عشر خاصة — الى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذى تورد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا فى ذلك الوقت من كل سلطان — الا سلطان العقل أو التجربة — فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي فى كتابه «الأورجانون الجديد» *Novum Organum* ليعارض به الأورجانون — أى الاداة أو الآلة — الذى وضعه أرسطو قديما ، ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلى فى كتابه «المقال عن المنهج» *Le Discour de la Méthode* ووضع فلاسفة «بور رويال» *Port Royal* منطقهم «فن التفكير» ، ووضع «مالبراش» *Malebranche* «البحث عن الحقيقة» .. الخ (١) .

وقد شهد هذا القرن — السابع عشر — تقدما علميا ملحوظا ساعد على وجود جو تجريبي خالص ، وكان مرد هذا التقدم الى ما اخترعه مفكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات (٢) .

وظن رواد الفكر الحديث أن فى الامكان وضع منهج واحد يصطنع فى جميع الأبحاث فى كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند

---

(١) قارن كتاب

*W. Libby, An Introduction to the History of Science* فصل ٦ عن منهج البحث العلمى .

(٢) *Libby*، فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها — ففى هذا القرن ابتكر ديكارت الهندسة التحليلية — سبقه الى هذا الخوارزمى — وابتدع ليبنتزونيوتن حساب التفاضل والتكامل — سبقه الى هذا ثابت بن قره — واخترع المقراب ( التلسكوب ) والمجهر ( الميكروسكوب ) واخترع جاليليو الترمومتر واخترع تورشلى البارومتر ...

فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطنعته العلوم الطبيعية بعد ذلك (١) . وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أبو الفلسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال في المنهج لاحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » فاصطنعت العلوم الانسانية منهجه بعده حتى ضاق الوضعيون به على نحو ما عرفنا من قبل .

### مراحل منهج البحث العلمى

منهج البحث العلمى التقليدى ( التجريبي أو الاستقرائى ) الذى تصطنعه العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الحسية ، يتألف من أربع مراحل ، تتلأ أولاها فى ملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها ، وتبدو ثايتها فى وضع فروض علمية تفسر هذه الظواهر تفسيراً علياً ، وثالثها فى اختبار الفروض التى تسلمنا الى الكشف عن القانون العلمى . وهذا القانون انما يجرى ليربط الحقائق الجزئية بعضها ببعض بروابط ثابتة غير عرضية ، ومتى عرف القانون أمكن التنبؤ بوقوع الظواهر مقدماً كما سنعرف بعد ، أما المرحلة الرابعة فتبدو فى التعبير عن القوانين برموز رياضية ، لأن العلم قد أصبح مولعاً بتحويل الكيفيات الى كيات عددية (٢) فلنقف قليلاً لتفسير هذه المراحل :

#### ١ - الملاحظة والتجربة Observation and Experiment

يراد بالملاحظة العلمية توجيه الذهن والحواس الى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية ، رغبة فى الكشف عن صفاتها وخصائصها ، توصلاً الى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة فى وصف الظاهرة ، ومراقبة سيرها عمداً ، وتقرير حالتها باختبار الخصائص التى تساعد على فهم حقيقتها ، ومعرفة كل الظروف التى أوجبت وجودها ( أى عللها ) والنتائج التى ينتظر أن تصدر عنها ( معلولاتها ) .

(١) وان كان بيكون يصرح بان منهجه هذا ليس الوحيد للبحث العلمى ، وليس مبتكراً ولا كاملاً ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن - أنظر Libby السالف الذكر ص ٧٤ .

(٢) أنظر : البند الرابع فى ( أهم خصائص التفكير العلمى فى أواخر هذا الفصل . )

وكثيرا ما يتعرض الباحث في اجراء ملاحظاته ، لأسباب أظهرها خداع حواسه أو قصور تفكيره ، أو اغفال ناحية لها خطرها في تعليل الظاهرة التي يدرسها ، أو تعليق أهمية على ناحية لا قيمة لها في تعليل هذه الظاهرة ... أو نحو هذا مما يقضى بالباحث الى الوقوع في الخطأ .

وتفادى هذا النوع من الأخطاء يقتضى الباحث أن يبدأ بتحديد الغرض الذى تهدف اليه ملاحظاته ، وأن يحصر انتباهه في رصد سير الظاهرة ومعرفة خصائصها ، وأن يعتصم بالصبر والأناة بحيث لا يتعجل في تقرير ما يشاهده من أحوالها ، وأن يحذر الاعتماد على ذاكرته لأنها كثيرا ما تخون ، وأن يلتزم النزاهة بحيث لا يدخل أهواءه ورغباته ومصالحه في توجيه ملاحظاته .

أما التجربة فهي ملاحظة مستثارة ، لأن الباحث اذا كان في حال الملاحظة يرقب الظاهرة ويسجل حالتها من غير أن يحدث فيها تغيرا ، فانه في التجربة يلاحظ الظاهرة التي يدرسها في ظروف هياها هو وأعددها بإرادته تحقيقا لأغراضه في تفسير هذه الظاهرة ، وهذه هي التجربة العلمية ، فهي ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة التي يدرسها ، بمعنى أن يعدل من ظروفها أو يغير في تركيبها حتى تبدو في أنسب وضع صالح لدراستها ، واذا كان في وسع عالم الفلك أن يقتصر في دراساته على الملاحظة ، لأنه لا يستطيع أن يهيم بإرادته الظروف التي يدرس فيها أجرام السماء ، فان عالم الكيمياء مثلا لا يستغنى عن التجربة أبدا ، بها يركب عناصر ، ويحلل مركبات لا يراها في الطبيعة على هذا الوضع ، ان اقتصاره على الملاحظة يعوق الكثير من دراساته ، اذ بالملاحظة يرى الماء في حركته وسكونه ، ولكن بالتجربة وحدها يستطيع أن يحلله الى عناصره ، وأن يعرف نسبة كل عنصر في تركيبه ، وأن يعود فيركب من هذه العناصر بنسب معينة ماء ... واذا أراد الكيميائي أن يعرف أثر غاز الاستصباح في رثى حيوان - كالأرنب مثلا - وضعه داخل اناء يملأه هذا الغاز ، ولاحظ نتائج ذلك ، دون أن ينتظر حتى تواتيه فرصة يدخل فيها الأرنب الى مكان ملوئ بهذا

الغاز ليتبين أثر الغاز على رثتيه ، ومثل هذا يقال في سائر الظواهر التي تدرسها الكيمياء وما يشبهها من علوم طبيعية .

وللتفرقة بين ملاحظة الظواهر التي يراد دراستها ، واجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : ان مانعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعا من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة محاولات نقوم بها للتحقق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها ، والتجربة تسجيل ظواهر يخلقها المحرب أو يحددها ، يقول كيفيه Cuvier ان من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يحرب يستجوبها ويضطرها الى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى على الدوام معطلا أثناء الملاحظة ، اذ أن الملاحظة لاتتاح على الدوام بمحض المصادفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيرا ما يسبقها تفكير يهدف الى التحقق من صحة رأى ما .

واذا وجه المحرب أسئلة الى الطبيعة وبدأت تتكلم ، وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه ان يسجل اجاباتها مصفيا اليها مستجيبا لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقررها عن بحثه قبل بدء دراسته ، اذ ليس من حق المحرب أن يتمسك بفكرته الا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيا للتخلي عنها أو تعديلها اذا اقتضى البحث العلمى ذلك ، حقيقة ان التجربة يسبقها تدبير لظروفها ولايجادها لأن تصميم التجربة ليس الا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا الا بعد وجود فكرة تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه، والا أتلف بذلك بحثه - فيما يقول كلود برنار في مدخله لدراسة الطب التجريبي .

ولكن اجراء التجارب لا ييسر في الكثير من الحالات ، كحالة الفلكى الذى يرصد أجرام السماء ، والجيولوجى الذى يعرض لتاريخ تكوين الطبقات الأرضية ، والفسولوجى الذى يدرس وظائف أعضاء



الجسم .. ومثل هذا يقال في المؤرخ وعالم الاجتماع غالبا .. ففي مثل هذه الحالات يقنع الباحث باستخدام الملاحظة العلمية ، ولا يطمع في اجراء تجارب على موضوعات بحثه .

وكثيرا ما يكون اجراء التجارب ميسورا ولكن تعوقه اعتبارات انسانية خالصة ، ففي الحالات التي يترتب على التجربة اضرار بالانسان، يستعيز الباحث عن الانسان بحيوان — من قطة وأرانب وفيران ونحوها .

والقيام بملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها يتطلب خضوعا تاما للواقع ، ومن ثم يتلزم صبرا ومثابرة ودقة ونزاهة ، وهي صفات أخلاقية لا يستقيم بدونها بحث علمي ، وكثيرا ما ينطوي التجريب على أخطار تتطلب شجاعة ، فالعلماء الذين كانوا يدرسون أشعة أكس قد تعرضوا لعمليات بتر مخيفة ، وكان « كلود برنار » يجرب آثار المرض المسمى بداء الخيل على حصان فمقره ! ومثل هذا في تاريخ التجريب كثير .



هذا هو دور الملاحظة والتجربة في مجال البحث العلمي ، ومع خطرهما الملحوظ في مجال الدراسات العلمية ، فإن استخدامها لا يكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم الا اذا حقق البحث غايته ، وهي وضع القوانين التي تكشف عن العلاقات العلمية الثابتة بين الظواهر ، يقول برترند رسل B. Russell ان العلم وان كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية الا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم الا اذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقا لها ، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم في أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة (١) .

فكيف يتيسر الكشف عن قوانين الطبيعة اذن ؟ ان ذلك يكون

---

(١) Bertrand Russell. Scientific Outlook. P. 58-9.

بوضع فروض لتفسير الظواهر التي تفرض لدراستها ، ثم التثبت تجريبيا من صحة هذه الفروض .

## ٢ - وضع الفروض :

لا قيمة لملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها الا متى اقترنت بمحاولة الكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها ، حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها ، وسبيل هذا هو الفرض العلمى Hypothesis ، ويراد به تكهن الباحث — بعد انتهائه من ملاحظاته وتجاربته — بتفسير مؤقت للظاهرة التي يدرسها ليعرف عللها ( أو معلولاتها ) ولا تكفى المشاهدة أو التجربة في تفسير هذه العلاقات السببية ( العلية ) انما يفترض هذا التفسير الى التعقل والنظر والتأمل ، لأنه افتراض علة للظاهرة ( أو معلول لها ) على سبيل الحزر والتخمين ، وعلى الباحث أن يمتحن هذا الفرض ليتثبت من صدقه ، فان ثبت بطلانه عدل عنه صاحبه الى فرض ثان فثالث فراجع حتى يهتدى الى فرض يثبت أنه كفيلا بتفسير الظاهرة التي يدرسها ، ومن ثم يكون قانونا عاما .

وواضح من هذا أن قوام الفرض الخيال (١) ، فالباحث يتكهن عن طريق الخيال بالعلاقة العلية التي تقوم بين الظواهر ، وفي هذا يبدو جانب الابتكار في منهج الاستقراء ، وحظوظ الناس من هذا الخيال تتفاوت بتفاوت نصيبهم من الذكاء وسرعة البداهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع والقدرة على استغلال المعلومات السابقة ونحو هذا مما يعين على تخيل التفسير الصحيح .

وقد يواصل العالم بحثه عن فرض يفسر به ظاهرة يقوم بدراستها ، وعلى غير جدوى يكون بحثه ، ثم يأتيه الفرض كالهام مفاجيء — هو من غير شك نتيجة تفكيره المستمر وبحثه المتواصل في موضوعه . فمن ذلك أن « هيرو » Hero ملك سيرا قوصة قد ساوره الشك

---

(١) خيال العالم وهو غير خيال الفنان كما سنعرف عند الحديث على خصائص التفكير العلمى .

فيا اذا كان تاجه من ذهب خالص ، أو خليطا من ذهب وفضة ، وطلب الى « أرشميدس » + ٢١٢ ق م Archemides ، أن يحل هذا الاشكال حتى يعرف أمانة الصائغ الذى صنع التاج ، وبعد تفكير طويل حائر لاحظ « أرشميدس » حين نزل الى الحمام أن سطح الماء قد ارتفع عند حلول جسده فيه ، فخرج من حمامه مهرولا صائعا : وجدته وجدته ! - أى وجد الحل - اذ أمكن بعد هذا وضع سبيكة من الذهب الخالص فى وزن التاج فى وعاء مملوء ماء ، ومعرفة مدى ارتفاع الماء فى وعائه ، ثم اخراج السبيكة ووضع التاج مكانها ، فاذا كان ارتفاع الماء فى الحالىن واحدا ، ثبت أن التاج من ذهب خالص ، والا ثبت غش الصائغ (١) !

وللفروض العلمية شروط تحد من جموح الخيال الذى يمكن من وضعها ، من أظهر هذه الشروط أن يقوم الفرض على الملاحظة والتجربة حتى لا يكون مجرد تكهن أوحى به خيال شارد ، وألا يتنافى الفرض مع الحقائق المقررة والقوانين العلمية والحقائق المسلم بصحتها : فلا يجوز عند النظر فى مرض استعصى على الأطباء علاجه ، أن يفترض لتعليل المرض أنه نتيجة تأثير الجن أو الارواح الشريرة أو نحوها ، كما لا يجوز أن يفسر وقوع كارثة بأنه كان من أثر دعاء مظلوم ، ولا أن تعلل تعاسة الانسان أو سعادته بردها الى علاقة مولده بالأفلاك ... أو نحو هذا ما يتنافى مع الحقائق المقررة . ومن شرائط الفرض العلمى أن يكون من الميسور التثبت من صوابه أو خطئه بالخبرة الحسية وحدها ، لأن كل ما لا يدخل فى نطاق هذه الخبرة يتحتم استبعاده من مجال البحث العلمى ، فلا يجوز لعالم أن يفترض عند البحث فى ظاهرة الزلازل أو البراكين أن الذى أحدثها روح شرير ، لأن التحقق من وجود الارواح لا يتيسر عن طريق الحس ، ولا أن يفترض عند تعليل الكواكب أنها

---

(١) انتهى أرشميدس الى وضع قانون الاجسام الطافية الذى يقول : ان الجسم المغمور فى سائل ، يقل وزنه بمقدار وزن ما يزيحه من هذا السائل ، وكان لهذا القانون منفعته فى صنع السفن بوجه خاص .

مصاييح علقها الآلهة في فضاء السماء ، ان التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الغيبية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ، ومن ثم وجب استبعادها من نطاق البحث العلمى .

### ٣ - التثبت من صحة الفروض Verification of Hypotheses

أشرنا الى أن الفرض الذى يثبت انواقه خطأ ، يجب العدول عنه الى فرض يشهد الواقع بصوابه ، وعندئذ يصبح قانونا ، ووضع القوانين العامة هو غاية كل بحث علمى ، من أجل هذا مست الحاجة الى وضع قواعد تساعد الباحث على اختبار فروضه وتمحيصها لمعرفة صوابها أو خطئها ، والفضل الأكبر فى كشف هذه القواعد مرجعه الى « جون سنورت مل » + ١٨٧٣ J.S. Mill ، وقد أراد بها أن تكون أداة للتحقق من صحة الفروض التى توضع تفسيرا للظواهر التى تناولها الملاحظة أو التجربة (١) .

وقبل أن نجعل هذه الطرق تشير الى أن الأمثلة الايجابية — أى التى تؤيد صحة فرض من الفروض — لا تكفى لاثبات صدقه ، لأن الشواهد السلبية التى تنفى صحته أهم فى مجال الاختيار والتمحيص من الشواهد المؤيدة له ، بل ان مثالا واحدا يتنافى مع الفرض يكفى لهدمه وبيان فسادة ، بالغا ما بلغ عدد الشواهد المؤيدة لصدقه — كما قلنا من قبل — فاذا لاحظ محقق فى جريمة قتل أن جثة القتيل قد وجدت ملقاة على أرض حجرة ، يملكها رجل معين ، والى جوار الجثة سكن مخضب بالدم اتضح أنه ملك هذا الرجل ، وأثبتت التحريات أن علاقته بالقتيل كانت سيئة وأن ماضيه وحاضره يشهدان بأنه ذو سوابق و . . . كل هذه شواهد تؤيد الافتراض القائل بأنه القاتل ، ولكن اذا ثبت أن هذا الشخص كان أثناء وقوع الحادث فى سفر بعيد ، كان هذا الدليل وحده

(١) J. S. Mill, System of Logic, Bk, III, ch. VIII, (1884), p. 253-66.

وفى الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضع بها هذه القواعد .



كافيا في استبعاد الفرض القائل بأنه القاتل . قد يكون من مدبري الجريمة ولكنه ليس من منفذيها على أى حال .

طرق الاستقراء عند « مل » ونقلها :

أما عن طرق الاستقراء التى وضعها « مل » لتحيص الفروض واختبار صوابها فنجملها فيما يلى :

( ١ ) طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع (٢) : Method of agreement :

ويراد بها القول بأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن اليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم فى العصور الوسطى فقالوا ان العلة « مطردة » أى أنها تدور مع الحكم وجودا ، وقد عرض فرنسيس ليهذه الطريقة وسماها بقائمة الحضور فى منهجه .

نسوق مثالا من تاريخ التجريب العلمى ايضاحا لهذه القاعدة :

حين عرض « ولز » لتفسير ظاهرة الندى لمعرفة علة تكونه ، لاحظ أن الضباب يتكاثف على سطح الزجاج شتاء ، وبخار الماء يتكاثف على جدار الكوب متى احتوت ماء مثلجا ، وعلى سطح المراة متى زفر فيها الانسان نفسه ، و . . . الخ . ولاحظ أن هذه الحالات تتفق كلها فى شىء واحد وتختلف فيما عداه من ظروف ، تتفق فى أن بخار الماء الذى يحمله الهواء يتكاثف على سطح الأجسام الصلبة متى كانت حرارته أقل من حرارة الجو المحيط به فرجح عنده أن هذا هو علة تكون الندى .

وتستخدم طريقة التلازم فى الوقوع فى أكثر الحالات عند البحث عن علة ظاهرة معينة — كما هو الحال فى المثال السالف — ومن الممكن استخدامها عند البحث عن معلول علة معينة ، كأن يراد البحث عن النتيجة التى ترتبت على تنفيذ قانون حماية الصناعات المحلية ، فيستعرض الباحث كل الظواهر التى وقعت بعد تنفيذ هذا القانون فى الدول التى نفذته

فعلا ، فاذا لاحظ أن النتيجة التي اقترنت بتنفيذه في جميع هذه الدول هي أن إيرادها قد ازداد ، وأما الظواهر الأخرى التي ظهرت بعد تنفيذه فتختلف باختلاف هذه الدول ، رجح في ظنه أن ازدياد الإيراد معلول أي نتيجة ترتبت على تنفيذ هذا القانون .

وتيسيرا لفهم هذه القاعدة يمكن التعبير عنها بالرموز . فاذا كانت لدينا أحوال مختلفة بينها عامل واحد ثابت لا يتغير ، كان هذا العامل هو علة الظاهرة ، فالأحوال .

هـ ، و ، ز ، ح ، هـ ، ط ، ك ، ل ، هـ ، م ، ن ، و ، هـ ، ي ، ص ، ع ... الخ كانت هـ هي علة الظاهرة التي تختلف أحوالها في كل ما عدا هذا العامل .

وفي حالة البحث عن معلول الظاهرة أ نستعرض جميع الظواهر التي « تقترن » بهذه الظاهرة كلما وقعت ، فاذا رمزنا لوقوع الظاهرة أول مرة بالحرف ١<sup>ا</sup> وثاني مرة بالحرف ٢<sup>ا</sup> وثالث مرة بالحرف ٣<sup>ا</sup> وهلم جرا أمكن التعبير عن القاعدة بهذه الرموز :

الظاهرة ١<sup>ا</sup> أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، ج ، د ، هـ

٢<sup>ا</sup> أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، و ، ز ، ح

٣<sup>ا</sup> أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، ط ، ك ، ل

٤<sup>ا</sup> أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، م ، ن ، ي

عندئذ نلاحظ أن معلول الظاهرة ١ يرجح أنه الظاهرة ب لأنها تقترن

أو تعقب الظاهرة ١ في كل الحالات .

ويلاحظ أن طريقة الاتفاق تستخدم في الملاحظة أكثر مما تستخدم في التجربة . وتصطنع عند البحث عن علل الظواهر أكثر مما تصطنع في الكشف عن معلولات الظواهر ، وتسمى هذه القاعدة عادة بطريقة الملاحظة .

ولطريقة الاتفاق مأخذ منها أنها لا تقضي إلى معرفة يقينية ، إذ كثيرا

ما تكون للظاهرة علل متعددة تكفى كل منها لوقوع المعلول ، وكثيرا ما يفوت الانسان عند البحث عن علة الظاهرة ، أن يدخل في حسابه عاملا يكون له دخل في احداثها ، فاذا عرض البحث عن علة وباء ما ، خطر له شرب المصابين به من ماء ملوث ، أو تناولهم طعاما فاسدا أو نحو ذلك ، وربما انتهى الى تعليل الوباء باشتراك الناس في الشرب من الماء الملوث ، دون أن يخطر له مثلا أن الوباء كان نتيجة عدوى ضيف وفد من بلد مجاور ! وقد ساق أحد نقاد هذه الطريقة مثالا يوضح به الخطأ الذى يحتل أن ينشأ عن استخدامهما فقال : اذا افترضنا أن جردلا ومقعدا وكرة تشترك في أنها ذات لون أحمر ، ولا تتفق فيما عدا هذا الا في أنها موجودة في غرفة واحدة ، اقتضى تطبيق قاعدة الاتفاق أن نعلل احمرار لونها بوجودها في غرفة واحدة !

ان الانسان عادة يتوخى في هذه الطريقة الأمثلة التى تؤيد الارتباط بين العلة ومعلولها ، ويفعل الشواهد المضادة التى تثبت أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، من أجل هذا وجدت :

(ب) طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف : Method of Difference :

مفادها كما قلنا ان غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، وقد فطن اليها فقهاء الاسلام وتكلموهم حين قالوا أن العلة منعكسة ، بمعنى أنها تدور مع الحكم عدما . وقد مهد « يكون » منذ القرن السابع عشر لوضع هذه الطريقة بقائمة الغيبة فى منهجه الاستقرائى ، وتقوم هذه القاعدة على تجربة تمنع بها وجود العلة لنرى اذا كان المعلول يمتنع — مع وجود الظروف السالفة — أو يظل قائما ، وقد نضيف العلة الى ظروف أخرى لنرى هل يقع المعلول أو لا يقع ، وبهذا تبين وجود علاقة عليية ( سببية ) بين ظاهرتين استنادا الى أن غياب احدهما يستلزم غياب الأخرى ، فاذا كان الناقوس يدق متى اهتز فى اناء به هواء ، ويختفى صوته متى فرغ الاناء من الهواء استنتجنا أن الهواء علة الصوت ، واذا كان الانسان يحيا فى جو مشبع بالأكسجين ، ويتوقف تنفسه كلما وجد فى جو خلو من الأكسجين ، حكنا بأن الأكسجين علة التنفس وهلم جرا .

وإذا كانت قاعدة الاتفاق تسمى بطريقة الملاحظة ، فإن قاعدة الاختلاف تسمى عادة بطريقة التجربة ، لأنها أهم في مجال البحث التجريبي من قاعدة الاتفاق ، ولهذا نورد من تاريخ التجريب العلمى مثالا يبين عن طريقة تطبيقها :

من ذلك ما عرف منذ أيام اليونان من أن الحياة تنشأ من عدم ، وأن الأحياء توجد مصادفة واتفاقا ، بمعنى أنها لا تقتصر في وجودها الى آباء وأمهات ، وتكفى لايجادها الأقدار (١) ! فأجرى «ريدى» Redi تجربة ينقض بها هذه الدعوى ، ويثبت أن الدود والذباب لا ينشأ من اللحم الفاسد ، وإنما يوجد من أحياء مثله : فوضع قطعة من اللحم الطازج في قدر غطاها بغطاء ، وقطعة أخرى في قدر تركها معرضة للهواء ، وتبين أن الذباب قد حط على اللحم المكشوف ، وبعد فترة وجد به دودا ، ثم وجد بعد فترة أخرى ذبابا جديدا ، أما القدر المغطاة فقد خلت من الدود والذباب تماما . واتفقت ظروف قطعتي اللحم في كل شيء الا في ظرف واحد ، هو أن احدهما دون الأخرى غطيت فلم تنشأ بها أحياء ، غابت العلة فغاب معلولها ، ومثل هذا في تاريخ التجريب العلمى كثير .

ومن مآخذ هذه الطريقة أن الشواهد قلما تتفق في جميع الظروف ، وتختلف في ظرف واحد أضيف الى الموقف أو حذف منه ، وإذا بدا الاختلاف في أكثر من عامل واحد أضيف الى الموقف وأصبح تحديد الارتباط العلمى ( السببى ) بين الظواهر عسيرا ، فالحاوى قد يقوم بلعبة ينطق فيها بكلمة « جلا جلا » ويمد يده على أثرها الى صندوقه الذى رآه الناس فارغا فيخرج منه أرنا ، فيعتقد السذج أن كل ما أضيف الى الموقف من عناصر هو نطق « جلا جلا » مع بقاء العناصر الأخرى كما كانت ، ومن ثم يستنتجون خطأ أن ظهور الأرنب كان نتيجة لهذه الكلمة السحرية ! ! وينسون بهذا عوامل أخرى كانت علة وجود الأرنب فى الصندوق الذى رآه الناس فارغا ، منها قدرة الحاوى على التضليل وخفة حركته ونحوها من عوامل .

---

(١) سميت هذه النظرية القديمة بنظرية التولد التلقائى  
Spontaneous Generation



(ج) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف (١) :

وهي تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود معلولها ، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها ، وقد فطن إليها قبل هذا علماء الأصول من المسلمين حين تحدثوا عن « دوران » العلة مع معلولها وجودا وعدما ، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

ونسوق من تاريخ التجريب العلمي مثلا يوضح هذه الطريقة :

ذلك أن حمى تكساس قد اجتاحت أبقار الفلاحين في شمالي الولايات المتحدة ، وعرضتهم لأفدح الخسائر ، وكان الفلاحون والقصابون يزعمون أن علة الحمى هي « القراد » فأراد ثيوبولد سميث Th. Smith ، — وقد أعجزه أن يكشف عن علتها — أن يثبت من حقيقة هذا الفرض ، فجمع في حقل واحد بين بقر من الجنوب حيث الوباء يحل قرادا ، وبقر من الشمال سليم ، فهلك البقر جميعا . وجمع في حقل ثان بين بقر جنوبي خلصه من قراده ، وبقر شمالي سليم ، فلم يصب البقر بسوء ، ووضع في حقل ثالث بقرا وقرادا ، فأصيب البقر ونفق ، فانتهى إلى أن العلة ( القراد ) تدور مع معلولها ( الإصابة بالحمى ) وجودا وعدما .

( د ) طريقة التغير « أو التلازم في التغير » (٢) :

بالطرق السالفة ندرك العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وذلك باختيار عدد من الأمثلة المتصلة بالظاهرة التي نريد تفسيرها ، فنعرف العلة التي أوجبت ظهورها ، أو المعلول الذي نشأ عنها ، وتبين أن العلة متى وجدت وجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها ، ولكن البحث العلمي كثيرا ما يقتضي تحديد العلاقة العلية تحديدا « كمي » عدديا ، مستندا إلى أن كل تغييرا يطرأ على العلة يقترن لامحالة بتغيير مشابه له يلحق بمعلولها ، وقد مهد لوضع هذه الطريقة فرنسيس ليكون بقائمة المقارنة في منهجه كما ستعرف بعد .

---

Joint Method of Agreement and Difference (١)

Method of Concomitant Variation. (٢)

ولما كانت طريقة التغير النسبي تعين على تحديد الاتصال العلى  
تحديدا كليا عدديا ، استخدم العلماء الإحصائيات والرسوم البيانية التي  
تعبّر عن « كم » الاتصال العلى ، وبهذه الطريقة عرف علماء الطبيعة أن  
حجم الغاز والضغط الذى يقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً ، وأن الحرارة  
الناشئة عن احتكاك مادتين أحدهما بالأخرى تتناسب قوة وضعفاً مع  
القوة التى تبذل عند الاحتكاك . . . . كما عرف علماء الاقتصاد أن رخص  
الأسعار يمتشى طرديا مع كثرة المعروض من البضائع ، عكسياً مع قلتها  
. . . . وكما عرف علماء الاجتماع — على وجه قريب من الدقة — مدى  
نصيب البطالة من وقوع الجرائم . . . . وكما عرف علماء الطب مدى  
الاتصال العلى بين الكليسيوم فى طعام الأطفال ونسب عظامهم . . . .  
وهلم جرا .

ومعنى هذا أن أصحاب العلوم الطبيعية — والانسانية التى تنزع  
نزعها باصطناع مناهج التجربة — لم يقنعوا بالكشف عن العلاقة العلية  
بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وانما نزعوا — تحقيقاً للدقة فى  
نتائج بحوثهم — الى التعبير عن هذه النتائج بالأرقام ، وكثيرا ما اضطروهم  
هذا الى استخدام الآلات الضابطة المدرجة ، وبهذا تيسر لهم أن يعبروا  
عن قوانينهم تعبيرا رياضيا كليا يمتاز بالدقة والضبط ، ومن هنا جاءت  
أهمية هذه الطريقة فى البحث العلمى .

(هـ) طريقة البواقي The Method of Resedues :

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شيء ما فى حادثة تعددت فيها  
العلل ، فاذا نشأ معلولان عن علتين وعرفنا أن احدى علتين علة لأحد  
المعلولين قلنا أن المرجح أن تكون العلة الثانية سببا للمعلول الثانى .  
وقد لخص مل هذه الطريقة فى القانون التالى : اذا استبعدت من ظاهرة  
جزءا عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فان باقى الظاهرة  
يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث (١) ومعنى هذا أن علة شيء ما ، لا تكون  
علة شيء آخر يخالفه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة ، بل نزع الى  
سب قوانينه في لغة رياضية التماسا للدقة والضبط ، ومن أجل هذا  
دخل الاحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصة في الأبحاث التى  
يتعذر أو يصعب اجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية  
وما يدخل فى بابها ، وأصبح الاحصاء علما وفنا وأضيف اداة من أدوات  
البحث العلمى .

وميزة الاحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة  
قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تسكن الانسان من الالمام باتجاهات  
هذه الظواهر والعلاقات القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وطريقة  
التعبير بالأرقام ، سماها الانجليز فى القرن السابع عشر بالحساب  
السياسى *Political arithmetic* وسرعان ما استخدمت النظريات  
الرياضية فى هذا العلم ، واهتمت العلوم الطبيعية والانسانية بالاستعانة  
به توصلا للدقة الرياضية المنشودة (١) .

هذه هى طرق الاستقراء بمعناها الدقيق ، تصطنع فى وضع الفروض  
وفى الثبوت من صوابها على السواء ، وقد أضاف « مل » اليها طريقة  
غير مباشرة يمكن استخدامها فى التحقق من صحة الفروض التى يتسنى  
للباحث الثبوت منها بالملاحظة والتجربة وهذه هى الطريقة القياسية (٢) .

صيغة التعبير عن القوانين العلمية ، فى رموز رياضية أو كميات عددية  
تحقيقا للدقة والضبط ، ومن هنا بدأ القانون العلمى فى صورة رياضية

---

(١) قارن Bowley, A.L., Elements of Statistics  
Mills, F.C., Statistical Methods.

(٢) تقوم على افتراض علاقة عليه بين شيئين ، أو مجموعة أشياء ،  
ثم يستنتج من هذا الفرض نتيجة يمكن اختبار صحتها بطريقة الاتفاق  
أو الاختلاف أو التغير النسبى ، فإذا أثبت الواقع صدقها سلم بالفرض  
والا عدل عنه الى فرض آخر ، فإذا استيقظ نائم على حركة فى بيته ،  
افتراض أن مصدر الحركة وجود لص ، واستنتج من فرضه انه قد  
حطم الباب أو كسر إحدى النوافذ ليدخل منها ، وأنه سرق شيئا مما  
يعثر به فى البيت و ... فإذا أثبت الواقع صدق الفرض أخذ به والا  
تمس فرضا آخر ... ولعل فيما سلف من حديث عن القياس ما يكفى  
فى هذا الصدد .

وأمتنع الاكتفاء بالتعبير عنه في صورة وصفية - واليوم شاركت هذه الظاهرة الملاحظة الحسية في مكان الصدارة من المنهج العلمى .



هذا هو منهج البحث العلمى في صورته التقليدية ، ملاحظة للظواهر واجراء للتجارب عليها ، مع فرض الفروض لتفسيرها ، والتثبت من صواب هذه الفروض أو خطئها ، وبهذا يتوصل العالم الى وضع قوانين عامة تفسر الوقائع الجزئية التى يطرد وقوعها على نسق واحد ، وهذا هو هدف كل بحث علمى ، ومتى أدرك العلم حقيقة الظواهر الطبيعية وكشف عن العلاقات السببية التى تقوم بينها ، انتهت مهمة العلم من الناحية النظرية ، ولكن الكشف عن قوانين الظواهر يمكن الانسان من أن يسيطر على هذه الظواهر ويتحكم فى سيرها ، وينسج القدرة على تسخيرها لصالح الانسان ، وهذا هو الجانب التطبيقى لنظريات العلم وقوانينه ، وقد يقوم بمهمة البحث النظرى والتطبيق العلمى فرد واحد ، وهذا هو المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الواقعية - طبيعية كانت أو انسانية .

#### فى نقد طرق الاستقراء :

فطن العلماء الى قصور الحواس عن ادراك بعض الظواهر ادراكا مباشرا ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك ، فعوضوا هذا النقص باختراع آلات وأجهزة تمد فى قدرة الحواس على الادراك ، كالمرقاب ( التلسكوب الذى يقرب البعيد ) والمجهر ( الميكروسكوب الذى يكبر الصغير ) ، وساعدت هذه الاجهزة على أن تحول نتائج البحث الى كليات عددية تتميز بالدقة المتناهية ، وهكذا تحققت أهم خاصية من خصائص البحث العلمى الحديث ، وهى تحويل الكيفيات الى كليات عددية .

وبعد أن كانت الملاحظة أهم ركن فى منهج البحث التقليدى منذ أن وضعت أصوله ، انتقل مركز الاهتمام عند المعاصرين من الباحثين من الملاحظة الحسية الى التعبير عن نتائج البحث - وهى قوانين العلم - برموز رياضية أى بأرقام عددية ، وأصبحت الظواهر المشاهدة



ترجم الى رسوم يانية ، ولوحات فوتوغرافية ، وجداول احصائية :  
واخترت من أجل هذا آلات وأجهزة كالمراقم والآلات الحاسبة  
والعدسات المكبرة وغيرها ما يكفل الدقة في التعبير عن نتائج البحث  
العلمي .

ولما كانت العلوم الانسانية قد نزلت حديثا الى اصطناع مناهج  
البحث التجريبية — تشبها بالعلوم الطبيعية — فقد اتجهت بدورها — كما  
نرى في علم النفس والاجتماع — الى تكيم نتائج دراساتها .  
وأنشأت بدورها معامل زودتها بآلات وأجهزة ، على ان تحقق  
لدراساتها الدقة التي حققتها لنتائج الابحاث الطبيعية .

واذا كان علماء القرن التاسع عشر من أمثال لابلاس وكلود برنار  
قد اعتقدوا في العلية قضية مسلمة ، بمعنى أن وقوع الظواهر الطبيعية  
محتوم حتمية لا يرقى اليها الشك ، فان التقدم العلمي الذي تحقق في  
القرن العشرين قد زعزع ثقة العلماء في هذه الحتمية : فتعرضت على يد  
أمثال آرثر ادنجتون وبرترند رسل لحملة من النقد انتهت بأن تخلت  
العية عن مكانها ليحتله القانون الطبيعي الذي أصبحت أهم خصائصه  
في أيامنا الحاضرة ان ينصب في كليات عديدة أو رموز رياضية .

يضاف الى هذا أن جون ستورت مل نفسه قد تعرض لنقد  
الكثيرين من المحدثين : قيل انه عاش في جو مشبع بروح المذهب  
التجريبي ، ومرد الخطأ في هذا المذهب الى اعتقاد أصحابه بأن التجربة  
تقوم على احساس سلبي : مع أن الادراك الحسي يتضمن قدرا غير  
قليل من التنظيم العقلي ، وقد اعتقد « مل » خطأ أن الظواهر الجزئية  
تتضمن في ذاتها تفسيرها ، مع أن تفسير الظواهر يخترع ولا يكتشف .  
وأساس المنهج التجريبي هو اختراع الصيغة الرياضية .

وفي ضوء هذا قيل ان مراحل المنهج تصبح ثلاثا هي :

١ — تحديد الظاهرة ، وذلك يتجاوز ملاحظتها الى قياسها  
باستخدام آلات وأجهزة تزيد من قوة الادراك الحسي وتضبط نتائجه ؛  
ثم تصحيح الظاهرة بحيث يتخلص ادراكنا الحسي من كل الاعتبارات التي

تتلفه — كسرعة استجابة الباحث وغير ذلك من مؤثرات شخصيته — ثم تفسير الظاهرة واختيار ما يصلح منها للدراسة ؛ وهكذا نرى أن مرحلة تحديد الظاهرة تتجاوز ملاحظتها — حتى بآلات التحليل والتسجيل — الى قياس ما يختار من الظواهر وتفسيره وتصحيحه •

٢ — البحث عن القوانين أى العلاقات الضرورية التى تربط بين ظاهرتين أو بين ظواهر متعاقبة أو مقترنة فى الزمان ، وهى تصب فى قوالب رياضية تؤكد أن العلاقة تصدق بوجه عام فى كل زمان ومكان ، مثل قانون الجاذبية الذى يربط بين الكتلتين والمسافة بالقوة الجاذبية •

والتوصل الى هذه القوانين هو خلق عقلى ، وليس مجرد قراءة بارعة للظواهر — كما كان يظن « مل » •

٣ — التحقق من صدق القوانين بالتجريب ، واختبار الفكرة عن طريق ظواهر يحدثها الباحث أو يتنبأ بها •

وفى ضوء هذا قيل ان هناك تشابها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية برغم ما بين مناهجها من وجوه الخلاف •

بل ان تصور المحدثين من أمثال « يكون » و « جون ستورت مل » لخطوات المنهج التجريبى ( وهى الملاحظة والتجربة وفرض الفروض والتثبت من صوابها ) قد تعرض لنقد الكثيرين من المعاصرين ، وانهى هؤلاء الى عكس ما ذهب اليه سابقوهم ، فقالوا ان البحث العلمى يبدأ بوضع افروض تستند الى تعليمات تجريبية سابقة أو قوانين مسلم بها ، ثم يستنبط الباحث من هذه الفروض نتائج عن طريق الاستنباط الصورى وتلى هذا مرحلة التثبت من صحة هذه النتائج عن طريق التجربة ، أى عن طريق البحث عن وقائع تؤيد أو تبطل هذه النتائج ، فاذا ثبت بطلانها تعين البحث عن فرض آخر نبدأ به البحث من جديد ، ونسير سيرتنا السابقة ... وقد أدى هذا المنهج عند المعاصرين الى كشوفات علم الطبيعة الحديث كما تبدو فى نظريات المغناطيسية الكهربائية وقوانين الحركة ونحوها •

### أهمية الاستقراء في حياتنا :

لا علم بغير منهج ، والاستقراء منهج العلم الطبيعي في كل صورته . وهذا العلم قوام مدنيتنا المادية الحاضرة ، ومنهجه يوجب على الباحث ملاحظة الظواهر الحسية ، واجراء التجارب عليها — متى تيسر ذلك — ابتغاء الكشف عما يقوم بينها من علاقات ضرورية ثابتة ، وعندئذ يضع العلم قوانينه العامة التي تفسر الظواهر التي يدرسها : بالكشف عن العلل التي توجب وجودها ، والنتائج التي تنشأ عنها — كما قلنا من قبل — يبدو الفارق بين التفكير العلمي والتفكير الخرافي ، لأن الخرافة تنشأ حين يتوهم الانسان وجود علاقة عليية ضرورية ثابتة بين ظاهرتين . بينما تكون هذه العلاقة عرضية طارئة توجد مصادفة واتفاقا ، ووظيفة العلم محاربة الخرافات في كل صورها لانها تقوم على وهم ، هو طابع الحياة البدائية وعلامة المجتمعات المنحلة ، وتبدو هذه العلاقة الخرافية في ذهن من يتوهم وجود رابطة عليية ثابتة بين الجن والاصابة بالأمراض أو نعيق البوم وتزول الكوارث ! أو زيارة أضرحة الأولياء والنجاح في الامتحان ! هذه ومثيلاتها علاقة وهمية عرضية يحارب العلم التسليم بها لأن شرط العلاقة العلية الثابتة التي ينزع العلم الى الكشف عنها :

١ - أن يشهد بصدقها الواقع .

٢ - أن يكون قوعها مطردا بحيث لا يحتمل شذوذا ولا استثناء (١) .

فاذا انتهى البحث عن ظاهرة الحرارة الى أن علتها الحركة — كما قال سيكون — وجب أن يكون هذا عن طريق الخبرة الحسية ، بملاحظة شواهد هذه الظاهرة ووصفها ، ومحاولة تعليلها بهذا الفرض ( الحركة ) والتثبت من صحة الفرض عن طريق الملاحظة والتجربة ، ويتحتم مع هذا ألا توجد الحركة الا وتوجد تتيجتها وهي الحرارة ، وألا تغيب

---

(١) اذا شذت ظاهرة عن قانون معتمد . وجب البحث عن تفسير لها لاختصاصها لقانون آخر .

الا وتغيب الحرارة بغيابها ، تشبها مع القاعدة العلمية التي تقول بأن  
العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما ، فاذا حدث مرة غير ذلك ، انهار  
هذا التعليل ووجب استئناف البحث عن تعليل آخر لظاهرة الحرارة ،  
وبتطبيق ذلك على الأمثلة السابقة نرى أنه يكفى أن يكون وجود  
الجن - كقوة مؤثرة في حياة الناس - شيئا لا يقع في خبرتنا الحسية ،  
يكفى هذا حتى ينهار الاعتقاد بأن الجن علة الأمراض ، وهل يمكن أن  
يخضع وجود الجن لملاحظة حسية ؟ !

ولا بد للتسليم بوجود علاقة عليّة بين ظاهرتين ، من أن تكون هذه  
العلاقة مطردة في وجودها ، بحيث لا يلحقها استثناء ولا يدخلها شذوذ ،  
فاذا اتفق لانيسان أن يسمع نقيق البوم ولو مرة واحدة دون أن يلحقه  
بعد هذا سوء ، كان هذا دليلا مقنعا في نظر العلم على خطأ الاعتقاد بأن  
نقيق البوم علة نزول الكوارث ، حتى ولو ثبت أن كثيرين قد لاحظوا  
أنهم كلما سمعوا هذا النقيق أصابهم سوء ، ومثل هذا يقال في زيارة  
الأولياء وعلاقتها بتجاح الطالب ، اذا حدث أن أخفق في الامتحان طالب  
سبق له أن زار ضريح ولي أو قديس واستعان بصرده على النجاح ،  
سقطت حجة الذين يزعمون أنهم نجحوا نتيجة زيارتهم للأولياء قبيل  
الامتحان ، وتحقق أن نجاحهم مرده الى اجتهدهم أو ما يدخل في معناه ،  
ولعل هذا يذكرنا بالمثال الرائع الذي ساقه « يكون » في معرض  
الحديث عن « أوهام الجنس » حين روى قصة الرجل الذي حاولوا  
اقناعه بأن نذر النذور للأولياء أو القديسين كقيل بنجاة المشرفين على  
الغرق من الهلاك ، فأطلعوهم على لوحات معلقة على جدران معبد اعترافا  
من أصحابها بأنهم نجوا من الغرق بسبب أنهم نذروا من أجل هذا  
نذورا ، فقال الرجل متهمكا : هذه لوحات من نجوا من الغرق ووفوا  
بنذورهم ، فأين يا ترى أجد لوحات الذين ابتلغهم البحر رغم ما نذروا  
للقديسين من نذور ؟ ان القاعدة العلمية تقول ان مثالا واحدا يتعارض  
مع قاعدة عامة ، كقيل بهدم القاعدة وتقويضها ولو شهدت بصوابها  
مئات الشواهد - كما قلنا من قبل .



فوظيفة العلم اذن تقوم في الكشف عن العلاقات الثابتة المطردة بين الظواهر الجزئية بعضها والبعض الآخر مع استبعاد العلاقات العرضية الوهمية ، وبهذا نهض العلم عن طريق مناهجه الاستقرائية السالفة الذكر ، بتحرير الانسان من ضغط الأوهام وقيود الخرافات ، وكان لهذا اثره الملحوظ في نظرة الانسان المتبدلين الى الحياة ومشاكلها .

ولم يقنع العلم الاستقرائي بتحقيق هذه الميزة السلبية - مع قيمتها وبالغ خطرهما في حياتنا - بل حقق للبشرية من أسباب التقدم وألوان الترف وصنوف الرخاء ما بلغ حد الإعجاز ، وقد يعجب الانسان حين يعرف أن مرجع هذا كله الى أن العلم حين يلاحظ الظاهرة ويقع على تفسير لها ، أى حين يكشف عن الأسباب التي توجب وقوعها ، والنتائج التي تنشأ عنها ، يمكن الانسان من أن يسيطر عليها ويتحكم في توجيهها ، ويسخرها لصالح البشرية وخدمة أبنائها ، ولنسجل هنا بعض ما أسلفنا من أمثلة متناثرة :

إذا درس العالم الطبيعي ظاهرة الحرارة ، ووفق في الكشف عن غللها ومعلولاتها ، امكنه بعد هذا أن يستغل معرفته بحقيقة الحرارة في تسخيرها لخدمة الانسان ، انه يستطيع في هذه الحال أن يقوم بتوليد الحرارة متى شاء ، وايقاف أثرها أو زيادة مفعولها أنى أراد ، وناهيك بأثر هذه السيطرة في مجال الصناعة خاصة وفي حياتنا العملية بوجه عام .

وإذا درس عالم الأمراض وباء - كما فعل « روبرت كوخ R. Coch (١) + ١٨٩٥ » في حالة الكوليرا في مصر - ووفق في الكشف عن جرثومتها التي تؤدي الى وجودها . وعرف النتائج التي تترتب عليها ، تسنى له بعد هذا أن يتحكم في هذا الداء ، ويوقف

---

(١) وقد جاء الى مصر على رأس بعثة المانية حين فشا بها وباء الكوليرا من عام ١٨٨٢ حتى عام ١٩٠٢ وكوخ هذا هو الذي كشف جرثومة الكوليرا . وامتدى الى جرثومة السيل وجرثومة انجمسة الخبيثة .

انتشاره ويقضى على آثاره حين يريد ، ويولده وينشر أذاه ان قدر له أن يشاء ذلك ! وما قيل عن ظاهرة الحرارة وظاهرة الوباء يقال عن غيرها من ظواهر طبيعية . بهذا قهر العلم الطبيعة وسخر ظواهرها لخدمة الانسان ، وما كان في وسع العلم أن يحقق هذه المعجزة بغير مناهجه الاستقرائية .

ومعنى هذا أن وظيفة العلم اليوم تقتضى الجمع بين النظر والعمل ، وان كان الأصل أن تقتصر مهمة العالم على وضع النظرية أو القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يقوم بدراستها ، ويترك للمخترع أو رجل الأعمال مهمة تطبيق النظرية فى مجال العمل ، وكثيرا ما يسىء البعض استغلال النظرية ، فيعدل المخترع عن تسخيرها لخدمة البشرية وصالح أبنائها ، الى تدمير المدنية والقضاء على آثارها — كما أسىء تطبيق النظرية الخاصة بتفتت الذرة ، فكانت القنبلة الذرية وبلا على الانسانية وكان من الممكن استغلالها فى مجال الصناعات لتيسير أسباب الحياة عند الناس . عندئذ لا يكون المسئول عن هذا هو العالم الذى وضع النظرية ، بل المسئول هو المخترع الذى أساء استغلالها ، الا اذا اجتمع العالم والمخترع فى شخص واحد ، وكثيرا ما يحدث هذا فيحقق للعالم الغرضين ويجمع بين المهمتين ، ويبدو هذا خاصة فى العلوم الواقعية .

وفى فتوحات العلم التى تثرى يوما بعد يوم ما يشهد بأن قوانين العلم تحتل التغير وتقبل التعديل ، وقد كان العلماء حتى القرن التاسع عشر يعتبرونها تعبيرا عن معرفة يقينية لا تقبل التغير ، معتقدين ان وقوع الظواهر الطبيعية محتوم حتمية determinism مطلقة لا تحتل شكاً ، بمعنى أن العالم متى عرف الظروف التى توجب وقوع ظاهرة من الظواهر ، أمكنه أن يتنبأ بوقوعها على سبيل اليقين الذى لا يدخله شك ، فلما أقبل القرن العشرون ساور العلماء شك فى يقينية هذه القوانين ، فالتنبؤ بالمستقبل على وجه كامل مستحيل من الناحية النظرية ، ان القانون العلمى يقوم على ملاحظة حسية تتناول ظاهرة

جزئية ( أو مجموعة من الظواهر الجزئية ) في زمانها ومكانها ، ومع هذا يقال على جميع ما يشبهها من ظواهر — لم تخضع لملاحظتها — في الماضي والحاضر والمستقبل ! استنادا الى مبدأى العلية والاطراد ، من أجل هذا اتجه العلماء في القرن العشرين الى أن قوانين العلم احتسالية أو ترجيحية وليست يقينية كما هو الحال في قوانين العلم الصورية من منطق ورياضيات .

وبعد . فبالاستقراء توصل العلم الى وضع قوانينه ونظرياته . وبتطبيق هذه المعرفة النظرية قهر العلم الطبيعة وجرر الانسان من كثير من بلاياها . وسيطر على ظواهرها وتحكم في توجيهها وسخرها — أو نرجو أن يسخرها — لصالح البشرية ورفاهية أبنائها . ومن هنا كانت المدنية المادية الحاضرة التي تعيش الآن في ظلها ، وليدة التكنولوجيا العلمية .

### من تاريخ منهج البحث العلمى ( التجريبي )

#### في العصور القديمة والوسطى :

المعروف تاريخيا أن نشأة المنهج التجريبي العلمى ترتد الى قدماء المصريين منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان ! اذ عرض مؤرخ العلم « جورج سارتون » لبردية ادوين سميث التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص فى كل منها نتيجة أو أكثر من نتيجة ، على أساس الوقائع التى عينها الفحص الاكلينيكي ، وعقب « سارتون » قائلا : هذه هى أقدم ما نعرف من الأسئلة الدالة على الملاحظة والاستنتاج ، أى أقدم شاهد معروف فى تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج التجريبي العلمى ... فالمصريون القدماء لم يبدأوا اقامة العلم فحسب ، وانما قطعوا أشواطاً ضويلة فى الطريق التى لا تزال نسير فيها اليوم ... ويستشهد « سارتون » على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الأثرى « برستيد » J.H. Breasted عن تلك البردية ، وقال فيها ان الجراح المصرى الذى وضعها ، وخليفته الذى علق عليها — وكلاهما عاش فى النصف الأول من الالف

الثالثة قبل الميلاد : هما أول عالين طبيعيين عرفهما تاريخ البشرية (١) .

لا تظن أننا في حاجة الى الحديث عن دور الملاحظة والتجربة في حكمة الشرق القديم ، فقد أسلفنا الإشارة الى أن حكماء الشرق القديم كانوا بناء الحضارات الانسانية الاولى : ومؤسسى العلوم العملية التجريبية — باتفاق بين المؤرخين . فهم الذين أنشأوا علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطب ونحوها من علوم عملية تجريبية ، وكان في كل هذا ما يشهد بخطأ أمام الوضعية الحديثة « أوجيت كونت » حين ظن وهما وهو يؤرخ للفكر البشرى أن الفكر كان في دوره الأول لاهوتيا دينيا !

أما اليونان فقد كادوا يبلغون حد الكمال في العلوم التي تستند الى النظر العقلي المجرد ، ولا سيما العلوم الصورية ، فوضع « أرسطو » + ٣٢٢ ق م المنطق الصورى واستوفى مسائله — فيما يقول أكثر مؤرخيه ، ونشأت العلوم الرياضية النظرية على يد « فيثاغورس » + ٤٩٧ ق م و « أقليدس » + ٢٧٥ ق م ومن اليهما ، وقد اهتم فلاسفة اليونان بالنظر العقلي حتى قيل انهم استخفوا بالتفكير العلمى التجريبى ؛ ومن دلالات هذا ان يصرف سقراط تلامذته عن العلوم الطبيعية الى دراسة الانسان ، وتفهم القيم والغايات ، ويصرح بأن على الانهـان ألا يتجاوز في دراسة العلوم الطبيعية القدر الذى يهتدى به في حياته ، والا كانت يبداء يضل فيها العقل ، وكذلك يغضب أفلاطون — فيما يقول بلونارك — من ايدكسوس Eudoxus وأرخيتاس Archytas لأنها قاما بتجارب في الميكانيكا وأبعداها عن المسائل العقلية الخالصة ! وأن يفرد « أفلاطون » + ٣٤٨ ق م الفلاسفة بالحكم دون العمال ، وأن يصرح « أرسطو » بأن كمال المعرفة يكون بمقدار بعدها عن الحياة العملية ! وقدر لأرسطو أن يسود التفكير الانسانى قرونا طويلا ، وكان هذا خاصة بفضل منطقته القياسى الذى ترجم منذ



القرنين الخامس والسادس الى اللاتينية - وكانت لغة العلم في أوروبا -  
فاحتل مكانه الملحوظ في المدارس الأوربية حتى مطلع العصر الحديث .  
ونقله الى العربية مفكرو الاسلام واستعان به أهل الجدل الديني ممن  
اضطلعوا بالدفاع عن العقيدة الاسلامية : ومن هنا كانت سيادته على  
التفكير الغربي والشرقي معا ، فاعتبر « معيار العلم » « ومحك النظر »  
و « القسطاس » (١) وفيصل التفرقة بين الصواب والخطأ وآلة العلوم ،  
وعلم قوانين الفكر الثابتة ... الى آخر هذه الأوصاف . ومن هنا كان  
سببه على العلوم باعتباره أداة لها ، ولبثت هذه النظرة التقليدية قائمة  
في أوروبا خاصة حتى بداية العصر الحديث كما سنعرف بعد قليل (٢) .  
ولكن « أرسطو » مع اهتمامه بالقياس الصوري قد فطن - منذ  
نحو ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان - الى الاستقراء ، وأبان عن بعض  
أبحاثه في مواضع متناثرة في مؤلفاته ، ودعا الى الملاحظة واستخدامها  
بالفعل في بعض دراساته ، ولهذا نجد بين الباحثين من ينحدر بالمنهج  
التجريبي حتى يصل الى أرسطو ، وشاهدتهم على هذا تأليفه التي جمعها  
ناشروه تحت عنوان « الأورجانون أي الآلة أو الاداة التي بها تكتسب  
المعرفة الصحيحة ، ولكن أرسطو وان كان قد فطن الى الاستقراء وطالب  
باصطناع الملاحظة ، الا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم يفصل  
مراحله منهجاً للبحث العلمي ، ولهذا رد جمهرة الباحثين منهج البحث  
التجريبي الى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذي وضع أسسه  
وفصل في بيان خطواته ومراحله ، وقد سمي كتابه في المنهج « الأورجانون  
الجديد » Novum Organum ليرد به على « اورجانون » أرسطو  
القديم .

والواقع أن أرسطو كان يرى أن الحواس أبواب المعرفة ، ويقول  
ان من فقد حساً فقد علماً ، فبالاحساس ندرك الجزئيات ، وبلاستقراء

---

(١) عناوين كتب وضعها الفزالي في المنطق .  
(٢) أما في الاسلام فسنعرف بعد كيف فطن مفكروه - مع تقديرهم  
للقياس الصوري - الى الاستقراء التجريبي قبل الغربيين بمئات السنين  
فسبقوا هؤلاء الغربيين الى ابتداء العلوم الطبيعية .

تتوصل الى الكليات ، وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كسعرفة  
أن دواء بعينه قد أبرأ أفرادا كثيرين من مرض بالذات ، فاذا عست هذا  
وأدركت أنه يرى، غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق  
الاستقراء — وقد قيل ان هذا قد مهد لنشأة العلم الوضعي ؛ فالاستقراء  
تعميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج  
التجريبي الحاضر .

بل أن أرسطو قد نبه الى ضرورة التأمي والتريث في البحث ،  
وأوجب على الباحث ان يراجع ظواهر اخرى قبل التوصل الى النتيجة  
لأن مراجعة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدر بالثقة من النتائج  
التي يتوصل اليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد في الكثير من  
أبحاثه ، ولو اتبعها لكان بحق أجدر من يكون بأن يكون واضح  
مناهج العلوم الوضعية فإنه لم يقيد نفسه — وما كان في استطاعة  
عصره أن يقبل التقيد — بالتجربة (١) ، وقد كان غير صبور في التوصل  
الى نتائج بحثه ، كان يقفز الى هذه النتائج التي لا تبرر صدقها  
مقدمات تجريبية رغبة منه في وضع حل للمشاكل التي تواجهه ، ومن  
هنا كان اعتماده في الكثير من الحالات على التفكير الأولي البديهي  
السابق على التجربة *apriori* واعتقاده بإمكان التوصل الى قضايا  
كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر ، وأظهر وجوه النقص في  
فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغلغل الى خفايا الوجود ، ومن  
هنا كانت محاولته وضع مذهب ميتافيزيقي يشهد بأنه لم يكن تجريبيا  
بالمعنى الدقيق (٢) .

وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه .

---

(١) فمن ذلك أنه قال ان اسنان المرأة أقل من أسنان الرجل . و هو  
انه طلب الى زوجته أن تفتح فمها وعده أسنانها لعرف خطأ قوله — فيما  
يقول برتراند رسل .

(٢) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of  
Aristotle ص XVI الى XIX نقلا عن فقرات مختلفة في كتاب  
ارسطو : ما بعد الطبيعة .

وكان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما ، وقد قيل انه عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند المحدثين في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وأن أنكر هذا بعض المحدثين من المناطقة من امثال G.H. Lewis . ولكن أرسطو قد نص صراحة على أن منهج العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث في المجردات ، أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف من مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديما يتفق مع يسكون حديثا في الالحاح في ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى امكان استخدام المشاهدة في موضوعات رأى يسكون أنها في غير مقدور اباحث . وبينما اتفقا في ضرورة استخدام التجربة وفي أن العلم بالكمليات انما يجيء باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر الى طبيعة انكلى ، فيكون قصد الى التوصل للطبائع العامة بينما حاول أرسطو أن يصل الى الأفكار الكلية .

لكن المحدثين من الباحثين يرون أن أرسطو قد مر في حياته العلمية بثلاث مراحل : كان في اولها متأثرا باستاذة أفلاطون ، يعلى من شأن النظر العقلى ، ويعتمد على التفكير الاولى السابق على التجربة .

ولكن بين سنتى ٣٤٤ و ٣٤٢ ق.م حين كان معنيا بدراسة علم الحيوان طرأ على منهج البحث عنده تغير يلفت النظر ، اذ أخذت الملاحظة الحسية تحتل عنده مكانا ، بل تساوت مع النظر العقلى كأداة لكسب المعرفة ، وأضحت منذ ذلك الحين من الوسائل الأساسية فى التوصل الى الحقائق ، بل أضحت فى مقام ليس أدنى من مقام التأمل العقلى ولا تابعا له .

وفى المرحلة الثالثة جاهر أرسطو بأن على الباحث ألا يتوقع أن يتوصل عن طريق النظر العقلى الى درجة من اليقين تعادل اليقين الذى يبلغه بالملاحظة الحسية ( السياسة ٧ فقرة ٧ ) وفى كتابه « سلالة الحيوانات » لم يتردد فى أن يقول ان المعرفة التى تنشأ عن الملاحظة الحسية اذا تناقضت مع نظرية متوارثة ( تأسست على تأمل عقلى )

وجب رفض الأخيرة أو تعديلها ، اذ يتعين على الباحث ان يعتمد على الاحساس أكثر مما يعتمد على التفكير النظري . وآلا يطمئن الى الاعتبار العقلية الا اذا أدت الى نتائج تتفق مع الظواهر المشاهدة ؛ وبهذا مهد أرسطو لمنهج البحث التجريبي الحديث الذي يجعل محك صواب الأفكار وخطئها الرجوع الى الواقع (١) .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت ابان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الاسكندرية القديمة ، كان من أعلامها « ارشيدس » + ٢١٢ ق.م بمخترعاته ، وارسطارخوس الفلكي الذي سبق الى القول بأن الشمس مركز الكون ، واقليدس + ٢٧٥ ق.م واضع « أصول الهندسة » . . . وقد ضمت الجامعة غرنا لتشريع الجثث ومعملا للكيمياء ومرصدا فلكيا مزودا بالآلات ، وظهر الى جانب هذا كثير من المخترعات (٢) ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلا ، وعاد التفكير الى الجدل اللفظي حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الاسلام وتجلى هذا في اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التي تيسر لهم اختراعها ، ووضع هذا في الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه مما سنعرف بعد .

### في عصر النهضة في أوروبا :

ظل المنهج القياسي أداة البحث عند مفكرى أوروبا حتى العصر المدرسي ، بل ازداد تسكهم بالتفكير القياسي في أواخره . حتى اعترفت

---

(١) سار في هذا الاتجاه العلمي بعد أرسطو بو فراسط Theophrastus زميل أرسطو في مدرسة افلاطون وتلميذه . اذ انتهى الى رفض جميع النظريات الميتافيزيقية في دراساته للنباتات والحيوانات واقام علم الحماة على اساس الملاحظة الحسية وحدها - وان ظل ينظر - كما كان أرسطو - الى التجربة شي من الحذر ؛ والدومسالى Aldo Mieli في العلم عند العرب ص ٥٩ - ٦٢ ، وكتاب تاريخ العلوم القديمة الذي نشره مع بيير برونيل P. Brunet

(٢) منها المنجانيق والطنبور من اختراع أرشميدس ، وسارقة الماء ، السيفون ، وهي من اختراع نسيبوس Ctesibus ومقياس الكفاة ، الابدرومر ، وغير ذلك .



الكنيسة بالمذهب الأرسطاطاليسى بعد أن وفق بينه وبين المسيحية بعض الفلاسفة — من أمثال القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ Th. Aquinas — ولكن كتب التجريبيين من مفكرى الاسلام قد نقلت في ذلك العصر الى اللاتينية — على نحو ما أشرنا منذ حين — وتأثر بها قلة من المفكرين في طليعتهم « روجر بيكون » + ١٢٩٢ R. Bacon الذى سى « بالأمير الحقيقى للتفكير الاوربى ابا ان المصور الوسطى » .

ومن دلالات تأثره بالتزوع العلمى الاسلامى اعترافه بذلك في كتاباته ، وقد فطن الى قيمة المنهج التجريبي ومنفعته ، ودعا الى استخدام الملاحظة والتجربة ، والاستعانة بالآلات التى تعين على كشف الحقائق ، وكان أول من أطلق على العلم الذى يصطنع هذا المنهج اسم « العلم التجريبي » .

ولكن دعوته لم تصادف قبولا في ذلك الجو الذى سيطر عليه التفكير الصورى ، حتى اذا أقبل عصر النهضة أخذ جمهرة مفكرية يستهجنون استقاء الحقائق من قدماء الفلاسفة ومشاهيرهم . رفضوا الاذعان لأراء أرسطو وأثاروا الشك في صوابها . وانصبت أكثر حملاتهم على منطق القياس ، الذى خلد ذكره وأشاع في العالم اسه ، سخروا من منهجه الجدلى اللفظى وبراهينه الصورية ، وأحلوا مكانها منهجا نقديا ، واتجهوا الى فكرة القانون وجعلوها هدف كل بحث علمى . بستند الى الملاحظة والتجربة ، وكان من أخطر النتائج التى أسفرت عنها هذه الحملة ؛ نشأة فرع جديد أضيف الى فروع المنطق . هو منطق ( أو فلسفة ) العلوه أو المنطق التطبيقى . وهو يتضمن مناهج البحث العلمى Methodology كما قلنا من قبل .

ويرجع الفضل في هذا الى « بطرس ريسوس » Peter Ramus ( المتوفى عام ١٥٧٢ ) وكان أكبر المناهج التى نشأت بعد ذلك الاستنباط الصورى ، والاستقراء التجريبي كما عرفنا من قبل .

وقد أشرنا عند الحديث على غاية الفلسفة في عصر النهضة الى

نزوع رواد الفكر الجديد في هذا العصر الى استهجان السلطة الدينية والعلمية مصدرا للحقائق . واقامة المجامع العلمية للدراسات التجريبية . ونشأة علم وظائف الأعضاء وعلم الفلك ، وغير هذا من دلالات الانصراف بالتفكير الجديد عن الحياة الأخرى التي شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التي استغرقت اهتمام فلاسفة اليونان . وتوجيه التفكير الى دراسة الواقع بمناهج استقرائية ، والكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة .

الا أن مفكرى هذا العصر كانوا برغم دعوتهم الى اصطناع الملاحظة والتجربة - لا يزالون يتابعون التفكير القياسى فى أبحاثهم العلمية ، بمعنى أنهم كانوا يقيمون القوانين العلمية على النظر العقلى ، ثم يوجبون بعد هذا استخدام الملاحظة الحسية للتثبت من صحة هذه القوانين ، فما اتفق معها كان صوابا والا كان خطأ ! من أجل هذا قيل أنهم يقفون فى منتصف الطريق بين أصحاب التفكير القياسى الصورى ، ودعاة المنهج التجريبى الاستقرائى ، ذلك الذى اكتمل فى أوربا ابان العصور الحديثة .

بل ان مؤرخى العلم يجاهدون بأن عصر النهضة الأوربية كان عصرًا ذهبيًا فى الفنون والآداب، ولكنه كان من الناحية العلمية عصرًا يفجع مؤرخ العلم ويخيب آماله ! ويصرح جورج سارتون (١) بأن النزعة الإنسانية عند رواد الفكر فى ذلك العصر ، كانت معادية للعلم وان ادعى أصحابها أنهم علماء ! فمن ذلك أنهم استقبلوا بفتور أعظم مكتشفات العصر : تقدم الطباعة والاكتشافات الجغرافية ! بل ان أكبر مثلى الروح العلمية فى ذلك العصر - مع استثناء «ليوناردو دافينشى» - ١٥١٩ (١) Leonardo da Vinci - لم يكن من رجال العلم :

(١) The Civilization of the Renaissance فى فصل كتبه جورج

سارتون عن العلم فى عصر النهضة .

(٢) مات سارتون عام ١٩٥٦ وحصل عام ١٩١١ على الدكتوراه ببحث

يقدم به الى جامعة جنات البلجيكية عن ليوناردو دافينشى .

وانما كان مؤرخيا سياسيا هو «ماكيافيللي» + ١٥٢٧ Machiavelli الذي كان ارماسا «بيجاليللو» + ١٦٤٢ ، وأعظم ما أسهم به عصر النهضة في تقدم العلم - خارج الرياضيات - قام به أهل الحرف وليس رجال العلم ، فالمصورون الفلورنسيون وغيرهم من الفنانين مهدوا لنشأة فرع من الرياضيات ، وأسهموا في انشاء علم التشريح ؛ بل ان فجز هذا العلم قد جاء على يد « فيساليوس » + ١٥٦٤ ، كما ترتد نشأة الفلك الى « كوبرنيكوس » + ١٥٤٣ ، لكن هؤلاء لم يفتحوا باب العلم على مصراعيه ، وان كانوا قد ساعدوا على قيام العلم الحديث منذ مطلع العصور الحديثة ، وكان « باراسيلسوس » + ١٥٤١ مؤسس المدرسة الطبية الكيماوية . . . ونشأت بعده مدرسة علم النبات على يد الألمان . . .

واذن فقد زعزع رواد الفكر الجدد في عصر النهضة سلطان العقيدة وقبلوا سلطان القدماء ، حطموا قيودا ثقيلة ، ولكنهم أبدلوا بها فوضى روحية . . . ومن أجل هذا لم يكن العصر عصر علم بقدر ما كان عصر تحلل وانتقال ، وكان من أسوأ معالم هذه النهضة التي تبدو براقعة لامعة في ظاهرها ، أنها كانت تقاوم كل لون من ألوان الاستنارة العلمية !!

#### في أوروبا في العصر الحديث :

تعزى نشأة مناهج البحث الفلتي عند أكثر مؤرخيها من الغربيين . الى مطلع العصر الحديث - في القرن السابع عشر - حيث تحدثت أغراضها وبانت شرائطها ووضحت خطواتها ومراحلها ، وأكبر أعلامها في نظرهم « فرنسيس بيكون » و « جون ستورت مل » وقد تحدثنا في الفصل السالف عن فضل ثانيهما . وبقي علينا أن نقف عند أولها عسى أن تبين مدى فضله ، وأن نعقب بكلمة موجزة عن خلفائه .

#### منهج الاستقراء عند بيكون :

قليل انه واضح أسس المنهج التجريبي الحديث . وبه استقل العلم الطبيعي عن الفلسفة ، فاتخذ الظواهر الحسية موضوعا لدراسته ،

والاستقراء منهاجاً لعلاجها . وترك للفلسفة البحث في الوجود اللامادي بما هو كذلك ، تعالج دراسته بمنهج الاستنباط الصوري كما قلنا من قبل .

وقد وضع « يكون كتابه » الأورجانون الجديد Novum Organum أى الأداة أو الآلة الجديدة ليرد به على « اورجانون » أرسطو ، فاستبدل بنموذج التفكير القياسى الصورى نموذجاً جديداً قوامه الملاحظة والتجربة ، ويتألف هذا المنهج الاستقرائى الجديد من جانب سلبى تقضى ، وجانب ايجابى بنائى ، وغرض الجانب الأول تطهير العقل مما يحويه من أخطاء ، وينطوى عليه من عوائق تحول دون الكشف عن الحقيقة .

### الجانب السلبى فى منهجه

حصر يكون عناصر الجانب السلبى فيما يلى من أوثان أو أوهام :

١ - أوهام الجنس (١) : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الانسان مسوقاً بطبيعته البشرية ، من ذلك ميله الى الترع فى اصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، ونزوعه الطبيعى الى التسليم بأفكار لمجرد أنها تصادف فى نفسه هوى ، أو تشبع عنده نزوة ، أو تسد فى حياته حاجة ، أو تحقق له مصلحة ، وكثيراً ما يتخير الانسان شواهد تؤيد فكره لأنه يميل اليها ، ويفض النظر عن شواهد أخرى تتنافى معها ، ويسوق ليكون ايضاحاً لوجهة نظره قصة رجل كان يستخف بأثر النذور فى تحقيق مطالب الناس ، فأخذوه الى معبد واطلموه على كثير من اللوحات علقها أصحابها على جدران المعبد اعترافاً منهم بنجاتهم من الفرق . استجابة لما نذروا من نذور . وقيل له : ألا تعترف بعد هذا أن النذور كميلاً بتحقيق المطالب ؟ ولكنه قال فى حكمة وتهكم : ولكن



أين يا ترى أجد لوحات الذين نذروا النذور التماسا للنجاة من الفرق  
ومع هذا ابتلع البحر جثثهم دون اكتراث لنذورهم ؟ !

ومن ذلك أن طبيبا انجليزيا لاحظ أواخر القرن الماضي أن الجذام  
يفشو في بلدة بالترويج يكاد يعيش أهلها على السمك ، فقال ان علة  
الاصابة هي أكل السمك !! وشايه في هذه النظرية الساذجة كثيرون  
ونسى هذا الطبيب المترع وأتباعه أن الجذام كثيرا ما يصيب من  
لا يأكلون السمك الا لاما ، وأنه كثيرا ما ينجو من الاصابة به سكان  
موانئ يرفون في أكل السمك حتى يكاد السمك أن يكون طعامهم  
الوحيد !

هذه النقيضة الكامنة في طبيعة الجنس البشرى كثيرا ما تنتهى  
بالاعتقاد بالخرافات والتسليم بصحة الاوهام ، فاذا صدفت مرة أو مرات  
نبوءة عراف بادر الانسان بتصديقه بعد ذلك ، متغافلا عن المرات التى  
يثبت فيها كذب هذا العراف ! وينفق اليوم فيتفق أن تقع على أثر نعيته  
كارثة ، فيبادر الانسان الساذج بالاعتقاد بأن نعيق اليوم ينذر بالكوارث  
دون أن يضع في حسابه عشرات المرات التى يسمع فيها هذا النعيق ،  
دون أن يعقب ذلك سوء !

٢ - أوهام الكهف (١) : تعبر أوثان الجنس عن نقيضة في طبيعة  
الجنس البشرى بوجه عام ، وتعبر أوثان الكهف عن الأخطاء التى يقع  
فيها الانسان مسوقا بشخصيته الفردية التى تتضافر على تكوينها تربيته  
وثقافته ومهنته ونحوها من عوامل لا يتحتم أن يشاركه فيها كل  
انسان .

من هنا اختلفت نظرة الناس الى الحياة . وتباينت وجوه الرأى  
عندهم وكثيرا ما تنتهى ميول الفرد الخاصة به الى ايقاعه في أخطاء.

جسيمة ، فيعنى عن الحقائق التى تتنافى مع أهوائه ونزواته ، ويفهم  
الأمور على غير وجهها لمجرد أن حقيقتها تتنافى مع رغباته ، فمن الناس  
امتفائل المقبل على الحياة ، والمتشائم النافر من الدنيا ومن فيها ، منهم  
السنح الكريم النفس ، والمتعصب الحاقدة . . . ولا يمكن أن تبدو الأمور  
فى نظر الجميع على وجه واحد ، من هنا وجب الحذر من الانسياق  
مع الأهواء الذاتية والميسول الشخصية اتقاء للخطأ وتغاديا للزلل .

٣ - أوهام السوق (٢) : وهى تعبر عن الأخطاء التى تشبها عن  
غموض اللغة أداة للتفاهم والتعبير عن الأفكار .

والمعروف أن نشأة الألفاظ فى أى مجتمع ترجع الى حاجاته العملية.  
وتصوراته. العلية . ولكن سرعان ما تتحكم هذه الألفاظ فى تصور  
الناس للأشياء . وكم أفاد السوفسطائية قديما من غموض الألفاظ .  
واستغلوا اشتراكها فى هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق ؛ بل فى  
تأييد موزيسوع ومعارضته معبدا وسبيل الخلاص من هذا أن تحدد  
معاني الألفاظ وتعريف مدلولاتها على وجه دقيق . كما أشار بهذا  
سقراط فى مناقشته للموقف السوفسطائى .

٤ - أوهام المسرح (١) : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها  
الإنسان. عن وعى بسبب تسليمه بآراء الفلاسفة والمفكرين الذين أثاروا  
اعجابه ، فالمذاهب الفلسفية التى تلقاها عن السلف تشبه المسرحيات  
التي تشير إلى عوامل من خلق مؤلفيها وليست من الواقع فى شىء ،  
وشر ما فى الأمر أن الإنسان متى اعتقد فى صحة رأى تلقاه عن غيره ،  
تعذر عليه بعد هذا أن يتخلى عنه عندما يثبت له بطلانه !

ومن أظهر الأمثلة أن أرسطو كان يرى أننا إذا ألقينا بجسمين  
مختلفي الثقل من مكان مرتفع . بلغ الاثقل الأرض قبل الاخف ، وآمن

Idols of the Market Place. (١)

Idols of the theatre. (٢)

العالم بعده بهذا قضية مسلمة نحو عشرين قرنا من الزمان ! وتسطق  
أستاذ في جامعة بيزا هو « جاليليو » برج الجامعة وأجرى أمام جمع  
من أساتذتها تجربة يثبت بها بطلان هذا الزعم ، وألقى بجسمين مختلفي  
الوزن - بعد أن فرغ الهواء الذي يؤثر في سرعة سقوطهما - فسقط  
الجسمان في وقت واحد ! وأثبت بهذا أن اختلاف سرعة السقوط مرده  
الى مقاومة الهواء وليس الى اختلاف ثقل الأجسام - على نحو  
ما أشرنا من قبل - ولكن شهود التجربة من العلماء أنكروا أمرها .  
استنادا الى أن أرسطو قد قال غير ذلك ! بل أنبوا « جاليليو » لأنه  
فكر في البعث في موضوع سبق أن عالجه أرسطو وأبدى فيه رأيا !!  
واضطر جاليليو الى ترك منصبه في جامعة !

واخترع « جاليليو » المقراب ( التلسكوب الذي يقربه البعيد )  
ورأى به كلفا على وجه الشمس . وأراه لغيره من العلماء ، فقال  
بعضهم : انى بحثت في كتب أرسطو فلم أجدها فيها ما يثبت وجود هذا  
الكلف ! لا بد أن الكلف موجود على أعين الذين ينظرون من خلال  
هذا الذي يسمونه بالمقراب !! وأمثلة هذا كثيرة .

هذه هي الأوثان التي تؤدي بالناس في حياتهم اليومية ، وبالباحثين  
في دراساتهم العلمية ، الى الوقوع في الخطأ ، تحجب عنهم الحقائق  
وتجرهم الى مهاوى الزلل ، ومن أجل هذا جذر « يكون » من مغرياتنا  
وأوجب تحرير العقل من سيطرتها ، عن طريق الاعتصام بالأناسة والصبر  
وعدم التعجل في إصدار حكم في موضوع قبل أن تتوافر لنا مبرراته ،  
بهذا تتجنب مفاتن الضلال منذ البداية .

#### الجانب الايجابي في منهج يكون :

تحدثنا عن الجانب السلبي في منهجه بوجه عام ، ونضيف الآن  
كلمة عن جانب منهجه الايجابي . وخلاصته أن الباحث - متى جنب  
نفسه مواطن الزلل على النحو الذي أسلفناه - كان عليه أن يشرع في

جمع أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التي يريد دراستها ، توطئة لوصفها وكتابة تاريخ يقرر حالتها ، على ألا يقنع باختيار الأمثلة التي تؤيد القانون الذي يفسر الظاهرة ، لأن مثلا واحدا يتنافى مع القانون كقيل بنقضه ولو أيدته مئات الشواهد ، من هنا كانت الأمثلة السلبية أهم في مجال البحث العلمى من الأمثلة الايجابية المؤيدة .

ويعقب الباحث على هذا بترتيب الشواهد التي جمعها في ثلاث قوائم :

أولها قائمة حضور أو اثبات (١) ، وقائمة غيبة أو فنى (٢) وقائمة مقارنة أو تفاوت في الدرجة (٣) ، تجمع القائمة الأولى جميع الشواهد التي تبدو فيها الظاهرة المراد بحثها ، وقد درس « يكون » ظاهرة الحرارة ليخبر أسبابها وتأتبها ، فسجل في قائمة الحضور سبعة وعشرين مصدرا من مصادرها ، كاشعة الشمس والصواعق ولهب النار والذهب والاحتكاك والأجسام الحية ونحوها ، وأحصى في قائمة النفى جميع الأمثلة التي تقابل الشواهد السالفة وتعدم فيها ظاهرة الحرارة ، فسجل أمام امثلة الاثبات امثلة مضادة في قائمة الغياب فاذا كانت الشمس من مصادر الحرارة ، ففى القمر وغيره من الاجرام السماوية تنعدم الحرارة ، وبهذا يتيسر للباحث أن يستبعد هذه الاجرام لان منها ما يشيع الحرارة ومنها ما تنعدم فيه هذه الظاهرة ، واذا كان دم الحيوانات الحية من مصادر الحرارة فان دم الأسماك والأجسام الميتة يوضع في قائمة الغيبة ، ويجرى على هذا الفرار في سائر الشواهد ، وفي قائمة المقارنة أو تفاوت الدرجة يسجل الشواهد التي تظهر فيها الحرارة بدرجات تتفاوت قوة وضعفا ، وقد أحصى يكون في هذه القائمة احدى وأربعين حالة ، وبهذا يستبعد الشواهد غير المتغيرة ، ويستخلص مما بقى علة الظاهرة ، وبهذا تبدو أهمية القوائم

---

Of affirmatives. (١)

Of negatives (٢)

Of degrees. (٣)



الثلاث في حذف ( استبعاد ) ما يبدو غير ضروري لوجود الظاهرة .

وهذا الاقصاء ( أو العزل أو التنحية ) عمل له خطره الملحوظ في منهج البحث العلمى الذى يهدف الى الكشف عن علة الظاهرة .

وهذه القوائم الثلاث تذكرنا بطرق الثبوت من صحة الفروض عند «مل» اذ أن يكون - وان كان قد أوصى بعدم الاكثار من الفروض منها لبيلة الفكر - الا أن قائمة الحضور عنده تذكرنا بقاعدة التلازم في الاتفاق عند مل ، كما تذكرنا قائمة الغيبة عنده بقاعدة التلازم في التخلف . وتذكرنا قائمة المقارنة عنده بقاعدة التغير النسبى - على نحو ما أشرنا من قبل<sup>(١)</sup> .

وقد انتهى « يكون » من هذه الدراسة التجريبية لظاهرة الحرارة الى أن الحركة تلازم كل جسم حار ، وأنها تتمشى في زيادتها ونقصها طردا مع ازدياد الحرارة ونقصانها ، ومن ثم اعتبر الحركة علة حدوث الحرارة .

وقد أوصى « يكون » الباحثين عن الحقيقة بأن يلتزموا التروى والأناة مع الحرص على تكرار التجربة وتنويعها دون الاكتفاء بملاحظة الظواهر التى تقع من تلقاء نفسها ، وحذرهم من التسرع فى إصدار أحكام عامة بعد ملاحظة قلة من الظواهر لا تبرر هذه الأحكام ، فتفادى بهذا نقضنا ملحوظا كان يصيب التفكير فى العصور السالفة ، وعلى هدى مشورة يكون سار المنهج التجريبى الحديث .

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تجاوزها الى تصرفاتنا اليومية : اذ أنه يزود الانسان المستنير بطريقة ينفى اتباعها الى حل ما يعترضه فى حياته الدنيا من مشاكل ، فيعرف

---

(١) انظر ما كتبناه من قبل عن طرق الاستقراء عند مل .

( م ١٣ - أسس الفلسفة )

الظروف التي أدت الى وجودها ، والتائج التي ينتظر أن تفضي اليها ، ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد يكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء الى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسى القديم الذى اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل يكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم فى تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته واتزع رياسته ، وإذا المنهج الذى كان صدى يثته يطبع أوربا بطابعه ، ويتجلى فى سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدرا للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعين الفلورنسين ( عام ١٦٥٧ ) والجمعية الملكية ( لتقدم العلوم فى لندن ١٦٤٥ ) وتلتها أكاديمية العلوم فى فرنسا ( عام ١٦٦٦ ) ثم أكاديمية دى قنشى فى روما وأكاديمية دل شنتو ( ١٦٥١ ) Academia del Cemento فى فلورنسا ، وشاع انشاء مثل هذه الجمعيات فى أوربا كلها ، وعلى نسطها نشأت مراصد باريس وجرينتش ( عام ١٦٧٧ ) كما ذكرنا فى كتاب سابق (١) .

ولكن يكون لم يستهدف بمنهجه كشف القوانين ، وإنما جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات ، ان غايته أن يكشف عن « صور الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل ان منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقى ! الى جانب ما انطوى عليه من وجود النقص التى أغرت الكثيرين من

---

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II.) فى الفصل الثالث ( ص ١٥٠ - ١٨٩ ، والاستاذ عباس محمود العقاد ، فرنسيس باكون ، «جرب العلم والحياة ١٩٥٤ ، وكتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ٢١٢ وما بعدها .

الباحثين بمهاجمته والخط من شبانه ، فانكر « ماكولى » + ١٨٥٩  
Macaulay جدّة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة  
الناس في كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دي ميستر J de Maistre  
أنه منح العقل أداة جديدة للبحث ، اذ استخدم الكثيرون من الباحثين  
قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر ويكون ونبش منهجه ، بل قرر  
كلود برنار + ١٨٧٨ أن يسكون لم يكن عالما ولم ينتفع بمنهجه ولم  
يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي وسره ، دليله على هذا أن يسكون  
قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهى ألزم ما تكون للمنهج  
التجريبي . وزعت سوزان ستينج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء  
فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى . . . الى آخر  
الحوارات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت ماثرا للجدل  
بين المفكرين ، استهان بالفرض - مع يسكون « أوجيت كوت » بل  
استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون (١) كما تحس  
لاستخدامها غيرهم ( من أمثال كلود برنار وروبرت هوكر R. Hooks  
وويول + ١٨٦٦ Whewell ) وايرنست ماخ + ١٩١٦ Mach  
ومن اليهم .

على أن يسكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وان  
حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الاسراف فى افتراضه والاسترسال مع  
الخيال الذى يقتضيه ، مخافة أن تضيع الحقائق فى غمرة هذا الخيال .  
وقد كان - مع كل ما قيل فيه - أول من وضع اساس المنهج التجريبي  
الحديث فى أوربا ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه من وجوه النقص .  
فذلك شأن كل تقدم علمى ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من

---

(١) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « انى  
لا افترض فروضا ، واتخذوه اماما لهم ، مع انه كان يرد على الديكارتيين  
الذين اعتبروا نظريته فى الجاذبية قرضا كفروض مفكرى العصور الوسطى  
وقد كان نيوتن لا يحارب الا الفروض التى تستند الى الخيال ولا تعتمد على  
الملاحظة الحسية .

جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التي أكملت نقص المنهج عند « يسكون » كلود برنار Claud Bernard في فرنسا وجون ستورت مل J. S. Mill في إنجلترا ، رفض أولهما ان تستقى الحقيقة من الأدلة النقلية ، ونبه الى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستعانة بالنظر العقلي ، بل أعلى من شأن الفرض العلمى حتى هاجم موقف يسكون منه ، وأما « مل » فقد وضع القواعد التي يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه - كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند جون ستورت مل (١) .

هذا هو المنهج العلمى الذى زاد الانسان سيطرة على الطبيعة وتسخيرا لمواردها ، ويسر له الحياة وزادها راحة ورخاء ، وكان بهذا قوام حضارتنا المادية الراهنة .

حسبنا هذا بيانا موجزا عن فضل أرسطو قديما ويسكون حديثا في تاريخ منهج البحث العلمى ، ولنعقب على هذا بكلمة عن مكان التراث العربى من مناهج البحث العلمى .

#### البحث التجريبي العلمى فى التراث العربى :

قدر للمنطق الأرسطاطالىسى أن يسود التفكير العربى والشرقى على نحو ما أشرنا من قبل ، ومع هذا تعرض لحملات شنها عليه جبهة فقهاء الاسلام ومتكلمود ، « لم يأخذوا بالأقيسة لملاستها للعلوم

---

(١) بالاضافة الى ما ذكرنا فى هوامش صفحات هذا الفصل وما سندكره فى نهايته انظر :

Churchman, C. West, Elements to Logic and Formai Science

B. Russell, Principles of Mathematics

A. D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincaré, La Science et l'Hypothèec

A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérinxmentation.

فى العربية حديثا كتب علمية أشرنا الى مؤلفيها آخر الفصل الثانى من الباب الرابع .



الفلسفة المباشرة للعقائد « فيما يقول ابن خلدون ، فرفض هؤلاء الترحيب بمذاهب الفلسفة اليونانية حين ترجمت الى العربية ، وكان المنطق القياسي أداة هذه الفلسفة التي توهم بعضهم أنها مخالفة للعقيدة ، فحاول هؤلاء أن يستعوضوا عن هذا المنطق بمنطق يلائم عقيدتهم ، ولعل هذا أن يكون قد ساعد على الاتجاه في غير البحث الديني الى منطق الاستقراء (١) ، من هنا كان لمفكرى الاسلام في العصور الوسطى الى جانب عنايتهم الملحوظة بالبحث الفلسفي والديني — اهتمام بالعلوم التي تصطنع مناهج الاستقراء ، فاستخدموا في دراستها الملاحظة وزاولوا التجربة واستعانوا بالآلات التي مكنهم من صنعها روح العصر الذي عاشوا فيه ، وعنهم أخذت أوروبا الحديثة هذا النزوع العلمي الذي كان قوام المدنية الحديثة ، وقد أشرنا من قبل الى العلوم التي نضجت واستقلت عن الفلسفة على يد العرب ، وحسبنا الآن أن نقول في علم الطب ان الاسلام قد قضى على الكهانة وحارب الشعوذة وقاوم استخدام السحر في معالجة الأمراض ، فانصرف أطباء الاسلام عن طب الخرافة الى طب عملي يقوم على الملاحظة والتجربة ، ويستعين بالآلات في طب الجراحة ، وكان هذا في وقت حرمت فيه الكنيسة في أوروبا صناعة الطب الذي يعالج الأمراض ، استنادا الى أن المرض عقوبة من الله ! ! بل ان المتدينين في مطلع القرن العشرين قد ثاروا على « متشيكوف » + ١٩١٦ E. Mitchnikoff في فرنسا ، لأنه تمكن من علاج الزهري برهم كلورور الزئبق ! وكان من أعلام الطب التجريبي في الاسلام أبو بكر الرازي بكتابه الضخم « الحاوي » الذي أتمه تلامذته بعده و « ابن سينا » بكتابه المعروف في « القانون » وغير هذين مما ترجمه الأوروبيون وعولوا عليه في دراسة الطب حتى مطلع العصور الحديثة .

ومثل هذا يقال في علوم أخرى اصطنع فيها أهلها من رواد الفكر العربي مناهج الاستقراء كالفلك ( عند أبي معشر البلخي المتوفى سنة

---

(١) قارن د . علي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام .

٩٩٥ م ) وابن يونس المصرى (١) فى مرصده بجبل المقطم (٢) ، وعلم الطبيعة عند الحسن ابن الهيثم (٣) ، الذى كان أكبر علماء الطبيعة فى الاسلام ، ومن أعلامهم فى تاريخ هذا العلم فى الدنيا ، والكيمياء عند جابر بن حيان ( المتوفى سنة ٨١٣ م ) وغير هؤلاء ممن لا تزال أسماؤهم من ألمع الأسماء فى تاريخ العلوم التجريبية . وفيما ذكرناه عن « رواد الفكر العلمى من العرب » (٤) ما يكفى . وحسبنا أن نشير الى منهج الاستقراء عند الحسن بن الهيثم (٥) وسلفه جابر بن حيان .

### منهج الاستقراء عند جابر وابن الهيثم :

قلنا ان علم الطبيعة بمعناه الحديث يتميز بمنهجه التجريبى الذى يصطنعه فى دراسة ظواهره ، لوضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى يتناولها بالدراسة ، فاذا توصل علماءه الى هذه القوانين العامة تيسر لهم تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو المنهج الذى وضع أصوله فى تاريخ الفكر العربى ابن الهيثم ، واستخدمه بالفعل فى دراساته التجريبية ، اذ كان ابن الهيثم مع شيوع منهج القياس فى عصره يستخدم الاستقراء ويوصى به فى كل بحث تجريبى ، وقد عرض منهجه فى مقدمة كتابه « المناظر » فأوصى بأن يبدأ الباحث باستقراء الجزئيات ،

---

(١) مات عام ١٠٠٨ م - وقد انقطع بمرصد فلكى أيام الحاكم ونشرت أرصاده فى جداول عرفت فى تاريخ علم الفلك بالمرصد الحاكمى ، وقد عولت عليها أوربا حتى عصر النهضة .

(٢) ومثل هذا المرصد فى تاريخ الاسلام فى العصور الوسطى كثير . منها مرصد المأمون ( منذ عام ٨٢٩ م ) ومرصد مراغة الذى عمل فيه نصير الدين الطوسى قرب بغداد . . . أما أوربا فقد أنشأ فردريك الثانى أول مرصد فيها ليعمل فيه تيوخربراه Tycho-Brahe ( ١٥٤٦ - ١٦٠١ ) .

(٣) يسميه الفرنجة Alhazen وقد مات بالقاهرة عام ٤٣٠ هـ - ١٠٣٩ م .

(٤) انظر ما كتبناه قبل ذلك عن رواد الفكر العلمى عند العرب فى مطلع هذا الفصل .

(٥) أنظر : د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشوفه .

أى ملاحظة الظواهر الحسية الجزئية ، ولا يقنع باستخدام الملاحظة وتصنيفها وتحديد خصائصها وصفاتها ، ولكنه كان يستخدم التجربة Experiment وقد سماها « بالاعتبار » ومعنى هذا ان دراسة هذه الظواهر الجزئية قد تكفى فيها الملاحظة التى تسجلها وهى تبدو من تلقاء نفسها ، وقد تتطلب دراستها تهيئة ظروف تدرس فيها ، ويقتضى هذا تغييرا وتعديلا وتحويرا فى أحوالها . وعن طريق هذه الملاحظات والتجارب تيسر لابن الهيثم استخلاص الحقائق ووضع القوانين العامة ، بل لم يقنع باستخدام الملاحظة المقصودة ، بل استعان بالآلات والأجهزة على غرار ما يفعل الآن المحدثون والمعاصرون من العلماء الطبيعيين .

لم يكف ابن الهيثم بهذا الاستقراء - كما اكتفى يسكون - بل عقب عليه بالقول بأن الأحكام العامة ( القوانين ) التى تتوصل اليها عن طريق هذا الاستقراء ، يمكن تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو ما يفعله اليوم العلماء الطبيعيون .

ويزيد من تقديرنا لهذا العالم أن نذكر أنه لم يقنع بوضع خصائص المنهج العلمى على النحو السالف الذكر ، وانما باشر تطبيقها فى دراساته ، وتعد بالتفعل كل ما أوصى به غيره من الباحثين ، وقد نقلت آثاره - وآثار أقرانه من مفكرى العرب - الى اللغة اللاتينية أواخر العصر المدرسى ، وكان لها أثرها الملحوظ فى التفكير العلمى عند المحدثين من الغربيين .

هذا ما يدين به منهج البحث العلمى فى علم الطبيعة عند الحسن بن الهيثم ، ونسب به هذا يمكن أن يقال فيما يدين به هذا المنهج فى علم الكيمياء لسلفه جابر بن حيان (١) . ويكفى الآن أن نقول انه فصل فى بيان خطوات منهجه ، ومصادر حقائقه الكونية ، فاذا هى ملاحظة للظواهر ، واجراء تجارب عليها - وكان يسمى التجربة بالتدريب -

---

(١) مات جابر عام ٨١٣ م أى قبل أن يموت ابن الهيثم بمائتين وستة عشر عاما كما لاحظنا من قبل . وقد أشرنا الى أن المعاصرين من المستشرقين يعدون وجوده أسطورة .

وافترض فروض لتفسيرها ، تنشأ عنها نتائج يمكن الثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع الى الواقع ، واذا كان « يكون » قد وقف عند الملاحظة والتجربة ، وتردد في استعمال الفروض ، ثم أغفل القياس بل خصه بهجومه ، فقد تجاوز « جابر » مرحلة الملاحظات والتجارب الى استخدام الفروض ، بل جمع — قبل يكون بأكثر من ثمانية قرون من الزمان — بين الملاحظة والقياس الصوري (١) .

وفي خاتمة هذه الاشارة الموجزة نقول أن مشكلة العلية التي تعتبر أساس الاستقرار عند المحدثين من منطقة الغرب ، قد تناولها رواد الفكر العلمي عند العرب بدراسة عيقة جادة ، سبقوا بها منطقة الغرب في معرفة شرائطها وقوانينها ، وفي اشاراتنا القصيرة في حديثنا عن طريق الثبت من صحة الفروض العلمية ، ما قد يكفي دليلا على مدى توفيقهم في دراسة مشكلة العلية ، وحسبنا الآن هذا فان في عزمنا أن نقرده للعلم وفلسفته في تراث العرب كتابا مستقلا .

بقى علينا أن نقف قليلا للموازنة بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، عسى أن يريدنا هذا فهما للفروق التي تفصل بين العلم والفلسفة — برغم ما بينهما من وجود الاتفاق .

---

(١) وعرف مفكرو العرب — الى جانب المنهج التجريبي في استقاء الحقائق الكونية — ان العلوم الدينية تستقى حقائقها من الكتاب والسنة وتقوم مناهجها على نحري صدق الرواية وصحة السند ، وأن العلوم الفلسفية تستقى حقائقها من العقل ويختبر صدقها بمنطقه وبرهانه ، وأن علم الكلام يبدأ بالتسليم بقواعد الايمان كما وردت في الكتاب . ثم يأخذ في التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، أما التصوف فمنهجه الكشف أو الذوق أو الحدس أو العيان الذي يقابل البرهان العقلي — ويتهيا للصوفي بعد تصفية نفسه من ادران جسمه ، بالمجاهدة والتهجد والتعب والصيام وذكر الله ونحو هذا مما يعانيه الصوفي بمجاهداته ورياضاته ، وشتان بين العلم الذي يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذي يبعث على قلب النبي أو الولي دون نظر أو تعلم ، فان الطريقة التي تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب ، ليتجلي ما هو مسطور في اللوح المحفوظ : هي التعب وليست التأمل : وأقصى الرتب رتبة النبي الذي تنكشف له كل الحقائق وأكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل يكشف الهى في أسرع وقت ، فيما يقول الغزالي ( في الاحياء ج ٣ ص ١٦ ) .



## في خصائص التفكير العلمي والفلسفي

تمهيد - مميزات المعرفة العامة - خصائص التفكير العلمي :  
(١) بدء البحث بشك منهجي - (٢) استقاء الحقائق من التجربة وحدها - (٣) التسليم بمبادئ في مقدماتها مبدأ الحتمية - (٤) النزوع الى التكميم - (٥) التزام الموضوعية - (٦) استخدام خيال العالم - (٧) توخي النزاهة - (٨) الحاجة الى الثقافة الواسعة - حقيقة ننبه اليها .

### تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأة وتعريفها وموضوعا ومنهجها ، واستيفاء للحديث عن مجالها ، نعقب بكلمة نحدد فيها خصائصها ، مقارنة بخصائص المعرفة العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، ونشير في ثنايا ذلك الى بعض الخصائص التي تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة في وسط ثقافي واسع النطاق ، وسنبدا بعرض الخصائص التي تميز التفكير العلمي لأنها أكثر ثباتا واستقرارا ، وأدنى الى اتفاق الرأي بين المفكرين ، وواضح أن العلم المقصود في حديثنا هنا هو العلم الطبيعي الحديث الذي استقل عن الفلسفة التقليدية موضوعا ومنهجيا - وقد سبق لنا تعريفه (١) - ويقتضينا الايضاح أن نسهل بكلمة عن أهم خصائص المعرفة العامة ( غير العلمية ) ، توطئة للحديث عن المعرفة العلمية والفلسفية :

### مميزات المعرفة العامة :

تبدو المعرفة العامة في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية ، واستعانوا بها على ما يصادفهم في حياتهم العملية من أمور .

فالمعرفة العامة تبدو في صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للعامة خليطا من جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة

---

(١) نظر مطلع الفصل الثاني من الباب الاول في هذا الكتاب .

وظاهرة غيبية ، ثم ان هذه المعرفة العامة تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع الى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول الى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكميات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم تقتقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتبسها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية ، بمعنى أن الحوادث تتابع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ، وليس أمرا ضروريا محتوما كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللا غيبية لا يمكن الثبوت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العامة الى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل الى التحقق منها عن طريق الملاحظة الحسية .

ويتثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطئة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، ممكنة وليست ضرورية ، وعكس هذا تماما تكون الحال في المعرفة العلمية ، وليان هذا تقف عند :

#### أهم خصائص التفكير العلمي :

وردت خصائص التفكير العلمي متأثرة — صراحة أو تلميحاً — فيما سلف من حديث ، وإيضاحاً لها نجعلها الآن فيما يلي :

ان العلم وليد الدهشة — فيما قال أفلاطون من قبل ، ولكن هذه الدهشة يجب — لكي تشهد للعلم — أن تقترن بحب الاطلاع الذي ينطوي على الرغبة في التماس المعرفة لذاتها ؛ وعندئذ ينزع الباحث الطلعة الى جمع أكبر عدد من الظواهر التي يتطلع الى دراستها ، ويتوخى أن يجري عليها ملاحظاته في دقة وأمانة وصبر ونزاهة ،

واقترار على الواقع دون تجاوزه ، واعتصام بالشجاعة الأدبية في احتمال المتاعب ، ومواجهة الأخطار التي يحتمل أن يتعرض لها الباحث .  
ومن أهم خصائص التفكير العلمي — التي تختفى معها نقائص المعرفة العامة التي أسلفنا ذكرها :

١ - بدء البحث بشك منهجي ارادى Methodical doubt : على العالم منذ البداية أن يقف من موضوع بحثه موقف الجاهل به ، أو من يتجاهل كل ما يعرفه عنه ، وذلك خشية أن يتأثر أثناء بحثه بعلومات سابقة يحتمل أن تقوده الى الضلال ، والعالم كالفيلسوف من حيث ان كليهما مطالب بأن يطهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات حول موضوعه . وقد حرص على التنبيه الى هذا واضعو مناهج البحث العلمي ، فمن ذلك أن « ديكارت » قد أوصى بأن يبدأ الباحث بشك منهجي ارادى يطهر به عقله من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذي يخضع للدراسة ، هذا الشك عنصر من عناصر اليقين ، يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة . ويحرره من ضغط الأفكار الخاطئة التي تستبد بتفكيره ، وتعوق انطلاق عقله (١) ، وقد رأينا كيف حرص « ليكون » في الجانب السلبي من منهجه على تحقيق هذا الشرط — بصورة ما (٢) — في بداية كل بحث ، بل لقد قيل ان من الأفضل للعالم — وللفيلسوف كما سنعرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائقه من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعد على كشف المجهول من الحقائق — الا أن هذا الجهل أفضل من أن يشرع الباحث في بحثه ، وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتغريه يذل الجهد لتأييدها ، واغفال

---

(١) سنعرف في الفصل الاول من الباب الثالث ان الشك المنهجي من وضع ديكارت . وأن عرفت نواته منذ أيام أرسطو .  
(٢) أنظر الجانب السلبي في منهج بيكون ، في « تاريخ منهج البحث العلمي » في هذا الكتاب .

ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمى . هذا هو الشك المنهجى الذى يسهل لكل بحث علمى — أو فلسفى — وهو غير الشك الحقيقى انهدام *real or absolute doubt* الذى يبدأ صاحبه شاكا — على غير ارادة منه — وينتهى شاكا برغم ارادته ! وسنعود الى الحديث عنهما فى الفصل الاول من الباب الثالث .

٢ - استقاء الحقائق من التجربة وحدها : فالعلم يبحث فى ظواهر جزئية تخضع لحواسنا ، وبمنهج الاستقرائى ترتبط هذه الوقائع بعلاقات ضرورية ثابتة ، والتثبت من نتائج هذه المعرفة العلمية انما يكون بالرجوع الى الواقع ، أى باستقاء التجربة الحسية وحدها ، واذا جاز للفيلسوف أن يجعل العقل مصدر المعرفة ومعيارها ، وجاز للصوفى أن يجعل الحدس أو العيان أصل معرفته ومقياسها ، فإن العالم لا يستمد حقائقه ، ولا يستحن صوابها ، الا بالتجربة الحسية وحدها .

ولكن منهج التفكير العلمى لا يرفض شهادة الغير *Testimony* فى كل الحالات مصدرا للمعرفة العلمية ، فان تقدم العلم يقتضى الأخذ بشهادة الغير ، — متما للملاحظات العالم وتجاربه ، أى أن شهادة الغير يمكن أن تكون مصدرا من مصادر المعرفة العلمية ، فالمجلات العلمية تجوب أقطار الأرض حاملة نتائج الابحاث العلمية ، من مكان الى مكان ، وقد لا يتسنى للقارئ أن يختبر صدقها بالملاحظة والتجربة ، ومن هنا كان أخذ العلماء بها — فيما فاتهم معرفته — من أسباب التقدم العلمى ، وتقديرا لهذا التعاون أخذ الأمريكيون خاصة يجندون فى كل بحث نائفة من العلماء سوههم على طريقة لاعبي الكرة « فريق » *Team*

وهذا الى جانب أن منهج البحث العلمى يبيح للعالم أن يستعين فى بحثه بحقائق يأخذها عن غيره متى كانت لا تدخل فى اختصاصه : ولا يتعين عليه أن يتثبت بنفسه من صوابها ، متى تحرى أن يأخذها عن أهلها من صفوف العلماء الموثوق بهم : فالطبيب يأخذ عن الكيمائى حقائق كيميائية متى وثق فى علم قائلها ... ومثل هذا يقال فى غير الشب من علوم .



ولكن منهج البحث العلمى يحذر الباحث من الأخذ بحقيقة يتلقاها عن غيره ، الا اذا قام بتحصيلها بنفسه ما أمكنه ذلك ، أو وثق بصاحبها وكانت الحقيقة لا تدخل فى اختصاصه — ان شهادة الغير كثيرا ما يفسدها افتقارهم الى دقة الملاحظة وسداد التفكير ، أو التسرع فى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، أو تحيزهم الى رأى دون رأى ... أو غير ذلك مما يشوه الحقائق .

٣ — التسليم مقسما بمبادئ ، فى مقدمتها مبدأ الحتمية أو الجبرية Determinism أو السببية العامة universal causality فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب ، وهذه الاستحالة هى ما يسمى بالضرورة ، فاذا ثار بركان وألقى بحممه ، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، وهى أسباب طبيعية لا ترجع الى قوى خفية أو غيبات يتعذر التثبت منها بالخبرة الحسية . ومتى توفرت علل ظاهرة ، تيسر التنبؤ بوقوعها مقدما ، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه ، وهو وليد الطراد العلاقات بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وهو يشهد بأن وقوع الحوادث فى نظر العلم ضرورى وليس ممكنا أو محتملا .

ويترتب على هذه الحتمية استبعاد القول بالقضاء والقدر Fatalism — وهو القول بأن الأشياء تسيرها قوى خفية عليا ، لان فى هذا القول جبرية لا يمكن التخلص منها ، بينما يتيسر فى الحتمية تجنب وقوع الظاهرة المحتومة ، بالقضاء على أسبابها ، كأن يتفادى الانسان الاصابة بمرض معد بالابتعاد عن أسبابه ، وتستبعد الحتمية المصادفة والاتفاق ، لأن الظواهر ضرورية بمعنى أن وقوعها ليس ممكنا محتملا — كما يتصور عامة الناس — وما أصدق « سينوزا » حين قال ان القول بالمصادفة اعتراف بنقص المعرفة .

وقد جعل المحدثون العلة حادثة سابقة على الظاهرة سببا مطردا ، وكان دافيد هيوم أول من قام من الغربيين بهذا التفسير الجديد ، فالعلة مجرد « عادة ذهنية » تنشأ عند الانسان كلما رأى حادثتين

مطردتى الوقوع ، أو متتابعتين ، فينشأ عن هذا فى ذهنه ، « اعتقاد » بأن اللاحق يعقب السابق ، واقتران فكرة العلة بفكرة المعلول هو سبب الضرورة التى يزعمها العقليون فى قانون العلية ، وقد أشرنا الى أن التقدم العلمى الذى تحقق فى القرن العشرين قد أدى الى أن تتخلى العلية عن مكانها ليحتله القانون العلمى ( الطبيعى ) ولهذا انصرفت العلوم الطبيعية عن البحث عن العلة والمعلول . الى البحث عن الظروف التى تسبق الظاهرة أو تعقبها .

ولكن العالم ما زال يفترض مقدما مدركات عقلية أو قضايا أولية يستخدمها مقدمات أعم من مقدماته ، دون أن يعرض للبحث فى صوابها أو خطئها ، لأن ذلك يخرج العلم عن نطاق علمه موضوعا ومنهجيا ، فيترك البحث فى صوابها للفيلسوف .

٤ - النزوع الى التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات الى مقادير كمية ، كانت الملاحظة الحسية أهم ركن فى منهج البحث العلمى ، أما اليوم فقد أصبح التعبير عن وقائع الحس بأرقام عددية يحتل مكان الصدارة من مناهج البحث العلمى ، فاذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه الى طول الموجات وقصرها ، واذا درس الصوت رده الى سعة الذبذبة ، واذا بحث فى الحرارة حولها الى موجات حرارية ، أو نظر فى اللون أحاله الى موجات ضوئية يحدثها . . . . . وهلم جرا ؛ وبهذا ييسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية ، من أجل هذا كلف العلم بالقياس والوزن ، واخترعت تيسيرا لأبحاثه آلات وأجهزة تساعد على تحقيق هذا الغرض .

٥ - التزام الموضوعية Objectivity ويراد بها اقضاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هى فى الواقع ، وليس كما يشتهى الباحث ويتمنى ، وفى هذا يختلف العلم عن الفن فى كل صورته ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر الى الشيء الذى يصوره - ان كان متصورا - أو ينظمه - ان كان شاعرا - من خلال عواطفه

وأحاسيسه واتصالاته وأخيلته ، أما العالم فان منهجه العلمى يقتضيه أن ينظر الى موضوع بحثه كما هو فى الواقع ، ان الفنون ابتداء ذهنى تلقائى ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقرير حالتها كما هى فى الواقع ، والشخصية الفردية فى الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان . ومن هنا قيل فى التفرقة بين شخصية الفنان وشخصية العالم : الفن أنا والعلم نحن ! فيما يقول « كلود برنار » ، فاذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوا فى آخر المطاف الى نتائج واحدة ، وان اختلف بعضهم مع بعض حسموا الخلاف بالالتجاء الى الواقع ، ومحك الصواب عندهم هو « التجربة » التى يمكن تكرار اجرائها - للثبت من صحة النتائج - بطريقة موضوعية خالصة ، أما فى حالة الفن فان المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء فى صور شتى أو قصائد متباينة ، وببقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها !

٦ - استخدام خيال العالم : حقيقة ان دقة الملاحظة العلمية تسم بالصرامة ، وأن العالم يتصف بروح نقدية عقلية ، ولكن هذا لا ينفى حاجة العالم الى الخيال ، لأن العلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر التى يدرسها وهذه تتطلب خيالا واسع المدى ، وان كان يختلف عن خيال الفنان كثيرا ، لأن خيال العالم وسيلة الى كشف الحقيقة دون تجاوز الواقع ، بمعنى أن نتائجه تندمج فى الواقع الى حد أن العالم لا يتردد فى التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت عنده بطلانها ! أما خيال الفنان فانه يتخذ الحقيقة أداة للكشف عن الجمال ، فيستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ، ومن هنا قيل ان خيال « هوميروس » لا يعد له عند القدماء الا خيال العالم الرياضى « أرشيدس » .

٧ - توخى النزاهة Disinterestedness : ويراد بها تحية الذات  
Self-elimination أى اطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد  
الإعتبارات الشخصية وغير هذا مما يعد الباحث عن هدفه فى كشف

الحقيقة ، فالعالم لا يخضع بحثه لمصلحة ذاتية أو شهرة فردية أو عقيدة دينية أو فكرة قومية الى الحد الذى تتفى فيه أماته فى تقصى الحقيقة ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فالنزهة تقتضى انكار الذات Self-danial or abnigation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فيظل العالم فقيرا فى الوقت الذى يثرى فيه أصحاب المصانع التى تطبق نظرياته ، لأنه اختار التأمل ، وبالتالي اختار الفقر ! فيما يقولون ، برغم ما ترصده الحكومات والهيئات فى العالم المتسدين على البحث العلمى من ميزانيات ، بل قلما ينال العالم مجدا أو شهرة الا بعد مماته !

من دلالات هذه النزاهة أن يتوخى العالم الحق الى الحد الذى يجعله ينقد نفسه ويدعو غيره لاثبات أنه مخطئ ! كما فعل « باستير » Pasteur حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائى التى كان باستير يعتقد أنها خاطئة ! ومعنى هذا ان العالم يتقمص روح القاضى النزيه ، فيتجرد عن ميوله ومصالحه ، ويتنظر فى صبر حتى يعرف كل ظروف القضية التى يتصدى للحكم فيها ، ويفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة فى غير تحيز ولا تعجل ، وكل هذا يقتضى طاقة أخلاقية وذكاء ذهنيا ونزوعا نقديا لا يسهل توافره ، ولا سيما فى العلوم التى تتخذ الحقائق البشرية موضوعا لها - والعالم الذى تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار فى دوائر العلماء قيل ان العالم الألمانى هيكىل + ١٩١٩ E. Heackel قد زور مرة فى صورة لجنين حيوان ، حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الانسان ، فيثبت بهذا نظريته فى التطور ، أملا فى أن يذيع بعد هذا اسمه ! فلما كشف العلماء تزويره ، واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها . ولكنها حرصت على أن تغفل دعوة مواطنها « هيكىل » !

وفى أكتوبر ١٩٧٦ طالعتا كبريات الصحف البريطانية بآخر فضيحة علمية أهتزت لها الأوساط العلمية فى العالم المتسدين ، ذلك أن « السير »



سيريل بيرت + ١٩٧٢ Cyril Burt كبير علماء النفس في بريطانيا ، قد ثبت أنه استعماري تموزه الأمانة العلمية ، إذ كان يؤكد في كتبه أن الجنس الأبيض يتأثر — عن غيره من الاجناس الملونة — بالذكاء والقدرات العقلية التي لا تخفى ، وبالتالي يتعين على المسؤولين عن اصلاح التعليم ان يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلاءم مع مستوى الذكاء والعقل الهابط بالفطرة عندهم . ولا يشركونهم في نوع التعليم الذي يتلقاه البيض ذوي المستوى الرفيع بالفطرة ذكاء وعقلا !! وأخذ تلاميذه من علماء النفس يروجون لهذه النظرية . حتى تصدى للكشف عن حقيقتها باحثون من علماء النفس في أمريكا وانجلترا ، وتوخوا في هذا ان يراجعوا أدلة النظرية في كتب « بيرت » فتبين لهم جميعا بأن ذلك العالم المرموق قد زعم انه استعان بمصادر ثبت لهم أنها غير موجودة ، وأن أرقام الاحصاءات التي أيد بها نظريته مختلفة وملفقة وادى الكشف عن هذه الخيانة العلمية الى ان أصبح ذلك العالم المزعوم مثار السخرية في دوائر العلماء ، وعند من عرف بهذه الفضيحة من عامة الناس .

٨ - الحاجة الى الثقافة الواسعة : بمعنى أن يقف العالم على كل ما يعينه على فهم موضوعات علمه ، فالطبيب لا يكفي أن يلم بعلم الاحياء ، وانما يتعين عليه أن يزاول علمي الكيمياء والطبيعة معا ، ويتعمق دراسة علم النفس ، ومن أجل هذا عمدت كلية الطب الى تدريس علوم مختلفة مساعدة للطب في سنة اعدادية ! وبسبب هذا أيضا ظهرت أكثر مكتشفات العلم على أيدي شيوخ طاعنين في السن ، مثل « داروين » Ch. Darwin و « لامارك » Lamarck ومن اليهما ، بل ان « كلود برنار » يوصى من يعد نفسه لأن يكون عالما ، بأن يتزود بثقافة واسعة في الفلسفة والفن معا ! فيعلن أنه برغم تفوره من الفلسفة يرى أنها تضيئ على التفكير العلمي حركة تبعث فيه الحياة وتسو به . ويصرح بأن الفنان يستمد من العلم أسسا أرسخ ، وأن العالم يستلهم من الفن حدسا أصدق !

ومن الطريف أن يقال ان العرب في عصورهم الوسطى قد سبقوا

الباحثين من الغربيين الى كل هذه الخصائص . عرفوها وزاولوها في أبحاثهم فعلا ! (١) .

### حقيقة تنبه اليها :

بقيت حقيقة ضخمة ، يتعين علينا أن نقف عندها لننبه الى خطرها ، اد رب قائل يقول بعد الذي أسلفناه في خصائص التفكير العلمي : أليس التفكير الرياضي تفكيرا علميا ؟ ان أكثر الخصائص السالفة الذكر لا تقال عليه قط ! وليس أدل على ذلك من أن العلوم الرياضية موضوعاتها ليست وقائع جزئية ، ومناهجها ليست تجريبية استقرائية ، ومقياس صواب نظرياتها لا يكون بالرجوع الى الواقع ، فكيف اذن تعتبر الرياضيات علوما مع أن دقة الرياضة هي المثل الأعلى الذي تشد العلوم الطبيعية تحقيقه في دراساتها ! !

وردا على هذا نقول اننا أشرنا في مستهل الحديث الى أن « العلم » في هذا الحديث يراد به العلم الطبيعي وحده ، فالتفكير العلمي الذي تحدثنا عن أظهر خصائصه ، هو تفكير أهل العلوم الطبيعية التجريبية ، والا فان العلم أوسع معنى مما ذكرنا ، فالعلم يقال على العلوم الرياضية وهي بدقة نظرياتها مناط الثقة بين العلماء جميعا ، ويقال كذلك على العلوم الانسانية أى الاجتماعية ( وان كانت تحتذى الآن حذو العلوم الطبيعية في اصطناع مناهج التجربة ) ويطلق العلم كذلك على علوم تتجاوز دراسة الوقائع الجزئية ، الى البحث فيما ينبغي أن يكون ، مصطنعة مناهج استنباطية عقلية كالعلوم المعيارية Normative وقد أشرنا الى الفلسفى منها عند الحديث على مبحث القيم العليا فى موضوع الفلسفة ( وهى العلوم التى تضع معايير الحق والخير والجمال ) .

وهكذا نلاحظ ان هناك تفكيرا علميا . وآخر علميا فلسفيا ، لا يوصف ببعض الصفات السالفة الذكر . ولكن العادة جرت بتحديد العلم بالمعنى الضيق السالف الذكر . عند الموازنة بين العلم والفلسفة .

(١) انظر بحثا مسنفيضا لنا فى مجلة عالم الفكر ( اكتوبر - ديسمبر ١٩٧٤ ) عن « خصائص التفكير العلمى بين ثراث العرب وثراث الغربيين » .

## اهم صفات العالم :

لعل فيما أسلفنا من خصائص التفكير العلى ما يغنى عن العودة الى الحديث عن صفات العالم ، فالعالم يتصف بالميل الى استقاء حقائقه من التجربة وحدها ، ويلتزم الموضوعية فى البحث ، ويتوخى النزاهة فى التفكير ، ويتميز بثقافته الواسعة حتى فى مجال الفلسفة وميدان الفن ... الى آخر هذا الذى أسلفنا الحديث عنه ؛ ولكننا نريد أن نضيف الى هذا حاجة العالم الى الاحتفاظ بحرية تفكيره وشجاعته بحيث لا يخضع بحثه لسلطة علمية أو اجتماعية أو دينية أو نحوها مما يعوق التوصل الى الحقيقة ، ولا يميل بحثه الى تأييد رأى لأن فيه مصلحة شخصية ، فيجعل البحث اشباعاً لرغبة ذاتية أو تحقيقاً لمصلحة ما ؛ ومن أخص صفات العالم الشجاعة الأدبية التى تمكنه من أن يصمد للدفاع عن الرأى الذى ينتهى اليه بحثه الموضوعى ، ويقف وراءه مهما ترتب على هذا من متاعب ، فاذا اقتنع بطلان رأى يعتنقه تخلى عنه فى غير تردد ، كما أنه يتصف بالتؤدة فى اجراء أبحاثه ، والأناة فى اصدار أحكامه ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، والاعتصام بالصبر الذى يقتضيه البحث ، وحسبنا أن تشير فى هذا الصدد الى عالم الفلك الدنركى « تيخو براه + ١٦٠١ Tycho-Brahe الذى لبث عشرين عاماً يواصل فيها - مع تلامذته العشرين - جمع ملاحظات لاجراء بحثه فلما مات أخذ مساعده وخليفته « كبلر » + ١٦٣٠ Kepler يستغل هذه الملاحظات فى تحديد مدار المريخ ، وبعد تسع سنوات من العناء المتصل الذى كاد يسلبه الى الجنون ، توصل كبلر الى المدار البيضى . وتسنى له أن يضع قانونه الأول الذى يقول فيه ان كوكب المريخ يرسم مداراً بيضى الشكل تقع الشمس فى أحد مركزيه ، وفى النصف الثانى من ذلك القرن ( ١٧ ) اخترعت منظارات فلكية فجأة صعبة الاستعمال ، فاستخدمها فلكيو أسرة « كاسيني » Cassini ليلاً فى حدائق باريس سنين طوالاً تسكنوا بعدها من تطبيق قوانين كبلر على كل الكواكب وتوابعها ، وكان هذا أساس علم الفلك الحديث فيما يقول بعض المؤرخين .

### داروين مثل اعلا للعالم :

ومن كل ما أسلفنا نرى أن أخص ما يميز العالم صفات أخلاقية ،  
بغيرها يتلف عمله ويفسد بحثه . ولعل من المفيد أن نشير الى حياة  
عالم تحققت فيه الخصائص السالفة الذكر ، وهو « تشارلز داروين »  
+ Drawin ١٨٨٢ صاحب نظرية التطور : كان رجال اللاهوت  
يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها نهار  
وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأنساب ، وأنها لازمت صورها منذ  
خلقت لم يطرأ عليها تطور ما ، فلما عرض لدراسة هذا الموضوع  
« داروين » قضى أعواما يجوب الآفاق باحثا عن مادة يجمعها للدراسة ،  
بحث في بطون الأرض وأعماق البحار ، في البراكين والجور المرجانية  
والغابات والبقاع المتجمدة والاستوائية ونحوها ، ولبت أكثر من عشرين  
عاما ( من ١٨٣٧ الى عام ١٨٥٨ ) يقوم بأبحاثه في دقة وصبر وأناة ، لم  
يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة يعلن فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى  
ذات يوم من عالم آخر ( هو ألفرد رسل والاس ) + A.R. Wallace ١٩١٣  
خطابا ضمنه نتائج دراساته مستقلا في الموضوع نفسه بعد دراسة عشر  
سنوات طوال ، ويقول في خطابه انه لا ينوى أن ينشر بحثه ! ودهش  
« داروين » لأنه لاحظ من خطاب « والاس » انه توصل الى نفس  
النتائج التي انتهى اليها « داروين » بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها  
في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection وطلب « والاس »  
أن تعرض خلاصة أبحاثه في جلسة يعقدها مجمع « لينوس » العلمي  
لانه لا ينوى نشرها !! فأعلنها داروين اجابة لطلبه مع خلاصة النتائج  
التي توصل اليها هو نفسه في جلسة واحدة ( في يولية ١٨٥٨ ) وكان  
هذا بدء ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية (١) .

---

(١) من دلالات الامانة العلمية عند داروين انه أشار في مقدمة كتابه عن  
أصل الانواع الى والاس على النحو السالف الذكر ، بل أشار ايضا الى أن  
فكرة تطور الانواع قد نشأت بين عامي ١٧٩٤ و ١٧٩٥ على يد جيتا  
Goethe في المانيا وسانت هيلير St. Hilaire في فرنسا ،  
وارازم داروين - جد داروين المشهور - في إنجلترا ، ولم يكن هو وحده الذي  
كشف الفكرة .



والذى يعنينا من هذه القصة أن « داروين » حين عرض لدراسة موضوعه لم يحدد قبل البحث رأيا يجاهد لتأييده ، ولم يجار في أبحاثه موقف الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يخضع لرأى شائع بين جمهرة الناس ، ولا لتفوذ حاكم سياسى أو عالم معروف سابق عليه أو معاصر له ، ولم يستق حقائقه الا من التجربة وحدها ، ولم يدخل في بحثه الخوارق أو الغيبيات أو التقاليد أو نحوها ، وكان في بحثه الذى استغرق أكثر من عشرين عاما مثالا للصبر والأناة والتريث فى إصدار الاحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يتعجل شهرة ولم يقصد الى إثارة طنطنة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ، وكان نزيها حتى فى موقفه من « والاس » الذى كاد يسلبه ثمرة جهوده بعد هذا الزمن الطويل ، بل يصرح داروين انه راض نفسه على التحرر من كل المؤثرات حتى يتسنى له أن يرفض فى غير تردد أى رأى له يقتنع — بعد البحث والتدقيق — بطلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه اليها البحث . وقد أثارت نظريته المعسكرات الدينية الدينية فى العالمين الأوروبى والأمريكى ، وعرضت لحملات عنيفة ظالمة ، فلم يردده هذا عن مواصلة الدفاع حتى قدر لها على يده وأيدي أتباعه أن تنصر (١) .

حسبنا هذا ايضا لخصائص التفكير العلمى ومميزات المشتغلين به ، ولعل فيما أسلفنا ما يضىء الطريق الى فهم :

#### أظهر مميزات التفكير الفلسفى :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية فى خصائص ، وتختلف فى أخرى ، وفيما ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإيجاز فى عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .

قلنا ان غاية العلم وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر الحسية

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية — فى الفصل الثامن : النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الغابر ..

التي يتخذها موضوعا لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وان كانت هذه الجزئيات لا تكون بذاتها علما (١) ، أما الفلسفة — بمعناها التقليدي — فانها لا تبحث في الظواهر المحسوسة ، وانما تنصب على دراسة الوجود اللامادي ولواحقه — كما عرفنا من قبل .

واذا كانت طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها باصطناع المنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة ، فان طبيعة الموضوعات التي تعالجها الفلسفة تقتضى اصطناع مناهج الاستنباط العقلى السالف الذكر ، ومن هنا قيل ان العلم والفلسفة — في وضعهما التقليدى — يختلفان موضوعا ومنهجيا .

واذا كان العلم يهدف الى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المحسوسة ، فان الفلسفة تهدف الى الكشف عن العلل الاولى أو القصوى للموجودات ، يقول أرسطو قديما ان الفلسفة ( ويقصد الفلسفة الاولى وهى ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة ) هى علم الوجود بما هو موجود (٢) ، ويقول ديكاولت حديثا انها البحث عن العلل الاولى والمبادئ الصحيحة التى يمكن أن تستنبط منها علل كل ما نعرفه ؛ ان الفلسفة تبحث عن المبدأ الاول الذى صدرت عنه جميع الموجودات كما أشرنا فى الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تستمد أصلا من التجربة ، بينما تستقى الحقائق الفلسفية من العقل ( والحدس عند الحدسين ) فان العالم والفيلسوف متفقان فى عدم استقاء الحقائق عن سلطة ما — دينية كانت أو سياسية — عرفية اجتماعية أو علمية أو غير ذلك ؛ من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحثه بالشك المنهجي الذى يظهر العقل من أفكاره

---

(١) انظر رأى « رسل » عن الملاحظة فيما كتبناه عن « الملاحظة والتجربة » من قبل .

(٢) انظر ما كتبناه عن معنى الفلسفة فى الفصل الاول من هذا الكتاب

السابقة رغبة في التوصل الى الحقيقة ، ويبدو هذا في الجانب السلبي في المنهج التجريبي عند يكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفلسفي عند ديكارت من ناحية أخرى (١) .

والمعرفة العلمية تتناول وصيف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة ، أما المعرفة الفلسفية فمن فروعها ما يتجاوز الواقع الى وضع المثل العليا التي تعبر عما ينبغي أن يكون ( فلسفة القيم ) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدرا رئيسا لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة في المجال الذي تصلح له - واعتبار المعرفة التجريبية ظنية - يستبعد كل ما سوى العقل مصدرا لحقائقه التي لا يمكن التوصل اليها عن طريق الملاحظة والتجربة ، وكثيرا ما أدى هذا ببعض الناس خطأ الى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضي إنكار أو محاربة الوحي الالهي وحقائقه ! مع أن مناهج البحث العلمي والفلسفي لا تبرر هذا الظن ، اذ ليس ثمة تناقض بين اخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولاء كل منهما - كإنسان يحيا في مجتمع - للعقيدة الدينية التي يدين بها ، وفي تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التي تؤكد ذلك (٢) .

#### أهم خصائص الموقف الفلسفي :

وللموقف الفلسفي خصائص تميزه ، أجملها « باهم » Bahm

- بجامعة مكسيكو الجديدة (٣) في تسع مميزات فجلها فيما يلي :

---

(١) انظر ما كتبناه عن قاعدة اليقين في منهج البحث الفلسفي عند ديكارت ، والجانب السلبي في منهج يكون فيما كتبناه عن « منهج الاستقراء عند بيكون » .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة - طبعة ثانية .

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy. An Introduction, 1953, p. 12-13.

أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذى يعترى الانسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً . وتصدر عن الحيرة perplexity التى تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلاً . وتنشأ عن الدهشة wonder التى تتأبه عند الشروع فى التفكير وتغريه بحب الاستطلاع ، ان وجود « مشكلة » تتطلب حلاً . كفىل باثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع فى نفس الانسان .

وثانيهما أنه موقف تأمل وتفكير ، ان مجرد مواجهة مشكلة لا يكفى لايجاد موقف فلسفى . بل لابد من ان تثير المشكلة تفكير الانسان ، وتخضع لتأملاته التى تستهدف وضع حل لها .

وثالثهما أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفى الذى يفتقر الى مايرره ، وبغير الشك ( المنهجى الذى ينشأ المعرفة الحقيقية ) لا يكون تفلسف « فالفلسفة موقف للعقل ازاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة » وهى تأبى أن تقنع بالقضية التقليدية التى تزعم ان كل لىب يعرف لكل مشكلة حلها ، فيسا يقول « وايتهيد » (١) ويؤكد هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : ان وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول لمشاكل ، بل تقوم فى تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل !

ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، اذ لا يكفى فى الموقف الفلسفى أن يساور الانسان شك بصدد معتقداته ، بل يقتضى هذا الموقف ان يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ! انه يصفى لكل رأى . ولا يستخف بفكرة الا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه . انه يستجيب لقول القائل ، متى اختلف عاقلان . وجد كل منهما ما يتعلمه من قرينه !

---

(١) نقلنا هذا عن المصدر السالف الذى يشير الى كتاب :  
Alfred North. Whitehead, Modes of Thought. 1938.



خامسها أن صاحب الموقف الفلسفى يسيل على الدوام الى الاسترشاد  
بما تشير به الخبرة ويسليه العقل . ان أكثر المشاكل الرئيسة لا يتضمن  
في باطنه كل حقائقه . ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفى بالاستعداد  
لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أيدت الخبرة أو المنطق ذلك ،  
وبالتفكير المنطقى كثيرا ما تنتهى الى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا  
متى وجدنا في غيرها ما يبرر التسليم به ، من هنا قيل ان الموقف الفلسفى  
يسيل الى الاسترشاد بنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب وتعليق مؤقت للحكم . ذلك أن صاحبه  
يسيل الى أن يظل في ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلا  
كافيا على صحته . ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما  
اختلفت النتائج الى ما يبررها .

وسابعها أنه موقف نظر عقلى يرتفع فوق الشك الهدام الذى يؤدي  
بصاحبه على الدوام الى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ  
مرتبة الاعتقاد الذى يعوق تنفيذ رأى المعتقد فيه ومناقشته ، وإذا  
قيل ان الموقف الفلسفى يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا  
أن الفيلسوف يحاول اذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذى يدرسه  
أن يجد له تفسيراً في ضوء ما تهيأ له منها ، هذا موقف اعتقادى ولكنه  
ليس تعسفياً يقوم على الجزم برأى أو القطع بحكم ، وكما أن طبيعة  
الفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الامعان في الشك  
الموغل الذى يعرقل النظر العقلى ويشل انطلاق التفكير .

وثامنها أنه موقف يتسم بالمثابرة . اذ ليست الفلسفة الا مجاورة متصلة  
لوضع تفسير للمشاكل . والتأمل الخاضع أو الشك المنهجى المؤقت  
لا يكفى لجعل صاحبه فيلسوفا . ان الموقف الفلسفى وليد تفكير نظرى  
استغرق زمنا طويلا . والفلسفة التماس للفهم الذى يأبى أن يستكين لما  
يصادفه من مصاعب ، انه جهد عنيد في سبيل التفكير الواضح الذى يكشف  
الحجب ويرفع عن الحقيقة الأستار . ولا يقنع بحل نهائى لاية مشكلة  
تتناولها الدراسة .

وتاسعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والاتصال ، فالفيلسوف يتميز بتفكيره الهادئ المتزن ، إذ أنه كـفيلسوف — يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ، انه ينشد الفهم والادراك ، ومثله الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وان كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثارا للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى الشرق بتطرف الغريين في التفرقة بين العقل والعاطفة ( وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية ) وأشاروا الى أن الفلسفة — فى معناها اليونانى الأصل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة — تتضمن اتجاها عاطفيا نحو الحياة ، ومن هذا يهدف الموقف الفلسفى الى أن يكون انفعالا مجردا عن الهوى ، وإثارة نزعة محايدة للمواطن ! وهو ما يميل المعاصرون من العلماء الى تسميته بالميل الى تحقيق الموضوعية .

هذه هى خلاصة الخصائص التى يتسم بها موقف الفلسفى فيما يرى « باهم » وفيها أجمل فى صورة جديدة كثيرا مما ورد متناثرا فى حديثنا السالف ، والرأى عندنا — تعقيا على الفقرة الأخيرة فى حديثه — أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية ، وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء الطبيعيين ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الابداع الفنى فى كل صورته — كما ألمعنا من قبل — فالعالم يدرس موضوعاته كما هى فى الواقع ، وفى طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما ييسر ذلك ، أما الفنان فانه ينظر الى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته ، وإذا كانت شخصيات العلماء وخلافاتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمى ، وتختفى آثارها فى القوانين التى يتوصلون الى وضعها ، فان زوائج الفن — شعرا كان أو تصويرا أو موسيقى — تختلف باختلاف منتجها ، وتسمو بمقدار ما فى عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما فى أخيلتهم من سعة أو ضيق ، أما الفلسفة فانها وإن صدرت عن العقل وارتدت الى منطقها ، فانها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل انها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وان كانت الى الأولى أدنى وأوثق اتصالا .

وايضاحا لخصائص الفلسفة نضيف الى هذا - ما دنا في معرض  
التفرقة بين العلم والفلسفة والفن - أن العلم الطبيعي يشبه الفلسفة -  
عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها - من حيث ان كليهما يهدف  
الى خدمة الحياة العملية على نحو ما أبنا من قبل ، وأن بدت تطبيقات  
النظريات العملية في مجال الصناعة والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن  
فان غابته لم تزل بعد مثارا للجدل : فمن الباحثين فيه من يجعل غابة  
الفن قائمة في التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه  
كما يصدر الارجع عن الزهر ، والنور عن الشمس ... ومنهم من يوجب  
على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها في شتى مجالاتها  
... وهذه مشكلة نرجى الخوض فيها الى الفصل الأول من الباب  
الرابع .

#### اهم صفات الفيلسوف :

وردت أهم مميزات الفيلسوف متناثرة فيما سلف من حديث ،  
فحسبنا أن نذكر منها حرصه على حرية تفكيره وشجاعته الأدبية ونزاهته  
العقلية وروحه النقدية وسماحته وتواضعه وعدم تعصبه ، وتأنيه في أبحاثه،  
وترثه في اصدار أحكامه .

ونضيف الى هذا دأبه على الشك فيما ألف الناس من حقائق ،  
وحرصه على البحث والتأمل واعادة النظر في كل ما يقرأ وما يسمع ،  
كل هذا قد أثار شك الناس في أمره ، وكثيرا ما باعد بينه وبين أفراد  
المجتمع الذي ينتمى اليه ، حتى اتهموه زورا بالميل الى العزلة حينما  
والالحاد حينما ثانيا ، والتمرد على قيم المجتمع حينما ثالثا ، وواقع الأمر  
أنه وان كان لا يبرأ من التأثير بأوضاع المجتمع وتيارات العصر ، إلا أنه  
يأبى أن يكون صدى لمعتقدات مجتمعه وأفكار عصره ، والا انتفت  
الروح النقدية التي تلازم الفكر الفلسفي ، ومع هذا فان الروح الفلسفية  
تتنافى مع التعصب وتتمشى مع التسامح والتفاهم ، وان كانت لا ترحب  
برأى ينشأ عن الإيحاء أو التقليد ، ولا تقبل الا ما نشأ عن تفكير منطقي

سليم ، ولوع بالاستفسار عن أسباب الاشياء وعللها الأولى . حريص على استكناه الحقائق الكامنة ، والكشف عن القيم والمبادئ العليا ، فإذا بدا للناس أن الفيلسوف يميل الى اعتزالهم ، وينفر من معتقداتهم ، كان مرد هذا الى استغراقه في التأمل ، وحرصه على أن يكفل لفكره الاستقلال ، ولعقله التحرر من كل سلطة تقيد انطلاقه ، اذ بغير هذه الحرية الفكرية لا تعيش فلسفة !

ولعل هذا الاستقلال نفسه هو الذي حمل الكثيرين من الفلاسفة على أن ينفروا من أن يكون لهم « مذهب » يعيشون داخله ويحبسون في اطاره ، أو أن ينتسوا الى « مدرسة » من مدارس الفكر تزعم أنها اهتلت الى الحقيقة شاملة كاملة ، وتعيش أسيرة هذا المعتقد الذي يتنافى مع كل نزعة فلسفية صحيحة (١) .

#### في اتصال التفكير العلمى بالتفكير الفلسفى :

فما أسلفنا ما يؤكد العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، انهما يلتقيان عند حرية البحث ، ورفض السلطة في كل صورها مصدرا للحقيقة - فالأولى مصدرها التجربة ، والثانية مصدرها العقل - وتتفقان أيضا في الحرص على الدقة والمراجعة والتأني والدأب على البحث وغير هذا من مستلزمات التفكير النقدي الصحيح ؛ وهذا فوق اتفاق الفيلسوف والعالم في الصفات الأخلاقية التي تستل في محبة

---

(١) بالاضافة الى المصادر المذكورة لمزيد يوصي بالاطلاع على :  
Bertrand Russell, Scientific Outlook.  
G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. ch. III. and V.  
Paul Mouy. logique et philosophie des Sciences  
وقد ترجمه الى العربية د . فؤاد زكريا : المنطق وفلسفة العلوم  
L. Liard. Science Positive et métaphysique  
H. Feigl في Readings in the philosophy of science

د . يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة .  
زميلنا المرحوم : د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة .  
وكتاب كلود برنار السالف الذكر .



الحقيقة والنزاهة في طلبها والحرص على الدفاع عنها في شجاعة وأمانة ،  
والتححرر من كل قيد تفرضه سلطة . الا سلطة العقل أو سلطة التجربة .

ولكن المعرفة العلمية تقوم على النزعة الموضوعية ، بينما يستند  
الفن الى الخبرة الذاتية ، وتتقف الفلسفة بينهما من حيث انها تحمل  
منابع صاحبها ونزعتها الفردية من ناحية ، وتستهدف اقرار الحقيقة  
الموضوعية المطلقة عن طريق العقل من ناحية أخرى . وتنزع الى ادراك  
الكللى الذى يلتقى عنده جميع الأفراد .

ويقال فى العادة ان التفكير الفلسفى يتميز بطابع انسانى ، بينما  
يقتضى البحث العلمى أن يتجرد صاحبه حتى من نزعاته الانسانية ،  
ولكن هذه النظرة قد تغيرت اليوم ، وأصبح من المسلم به أن المشتغل  
بالبحث العلمى انسان قبل أن يكون عالما ، ومن هنا تعين عليه أن يجعل  
الاعتبارات الانسانية تحتل مكان الصدارة من تفكيره العلمى ، وما أحوج  
علم العصر الحاضر - عصر الذرة - الى العنصر الانسانى الذى افتقده  
من قبل .

على أننا نخشى ونحن فى نهاية هذه الكلمة أن توحى الموازنة بين  
العلم الطبيعى والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض أساسى بينهما ،  
والأصح هو ما قلناه - وما لا تتردد فى تكراره - من أن الخلاف بينهما  
موضوعا ومنهجيا ، مرده الى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير  
فى عصورنا الحديثة ، وأدى بهم الى الاختلاف فى وجهات النظر فى  
مناهج البحث ، من غير أن يفسد هذا الاختلاف ما يجب بين العلماء  
والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم  
وظواهره ، توطئة لاستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة  
البشرية وتيسير الحياة لأبنائها - كما ألمعنا من قبل .

واستيفاء للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة  
بينهما من الناحية التاريخية :

## العلاقة بين العلم والفلسفة

التفرقة بين مدلول العلم ومدلول الفلسفة حديثة العهد . اذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التي تستند الى النظر العقلي والتفكير المجرد ، وان كانت العلوم الرياضية قد عرفت نواتها منذ أقدم العصور ، وكان مفكرو العرب أول من زاول البحث الاستقرائي ، واتخذ الملاحظة والتجربة طريقا الى الكشف عن الحقائق الكونية ، فاستقلت الدراسات التي اضطنعت هذا المنهج التجريبي وأضحت على يد العرب علوما طبيعية كما عرفنا من قبل . ولكن الباحث يكاد لا يخطئ اذا قرر أن العلم قد اختلط بالفلسفة وتوحد مدلولهما حتى مطالع العصور الحديثة ، وفي أوروبا بدأت نواة انفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي ممن طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة ، فاذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات والأجهزة التي تكسر الطبيعة على ان تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوبرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus وتيخو براه - ١٥٦١ Tycho Brahe ثم كبلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليلو + ١٦٤٢ Galileo وغيرهم ؛ ثم جاء فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فمهد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود . اذ انتهى من شكه المنهجي الى أولى مراحل اليقين ، وهي الثبوت من وجود نفسه كذات تفكر . قبل أن يدل على وجود جسده ! بهذا انتهى اني ثنائية لم يوفق معها في تحليل التفاعل القائم بين النفس والجسم (١) . فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود . أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة . اذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة . ولاح المنهج

---

(١) رده ديكارت الى الغدة الصنوبرية Pineal gland وهو حل غير مفتح . فحاول ليبنتز ، تفسيره بنظريته في الذرات الروحية . وحاول سبينوزا تفسيره بنظريته في وحدة الوجود . ولم يوفق أحد الى حل هذا الإشكال .

التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر . فاصطنعه العلم واستقل به عن الفلسفة موضوعا ومنهجاً .

ولم تعرف التفرقة بين العلم والفلسفة الا تدريجياً . وكان مرجع الفضل في هذا - الى حد كبير - الى نيوتن + ١٧٢٧ I. Newton .  
لانه ميز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبرراً لاقحامها في مجال عمله كعالم فلكي وطبيعي (١) ، ولكن الفاصل الذي يميز بين الفلسفة والعلم اباذ القرن السابع عشر كان لا يزال ضعيفاً غير ملحوظ ، وان لوحظ بين مفكره ميل الى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تمييزاً لها من سائر صور التفكير الفلسفي (٢) ، وقد واصل مفكرو ذلك العصر الخلط بين العلم والفلسفة في تعبيراتهم ، فكان « ديكارت » يجمع في كتابه « مبادئ الفلسفة » بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وضوح ، بل ان « نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول في وضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي - كما نفهمه الآن - قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان ، وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم يقصد قط الى وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية .

ويقول ميرز Merz (٣) ان العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية . وكان أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم

Mathematical

(١) أوضح نيوتن قواعد منهجه الاربع في كتابه

Principles of Natural Philosophy في الكتاب الثالث .

(٢) انظر : A Wolf, A Philosophic and Scientific Retrospect

p. 26-27 (in : Outline of Modern Knowledge, London 1953).

Merz, History of the European Thought in the 19th Century vol. 1. p. 98. (٣)

Century vol. 1. p. 98.

Science بمعناها التجريبي الراهن هو الجمعية البريطانية لتقدم العلم  
The British Association for the Advancement of Science  
وهي التي أنشئت عام ١٨٣١ ولا تزال تحرص في أبحاثها على استبعاد  
الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة . مكتفية بالعلوم الطبيعية التي  
تقوم على مناهج البحث التجريبي (١) .

وفي فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك .  
اذ استخدمته أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences  
التي نشأت عام ١٦٦٦ ، مع أن الجمعية الملكية في لندن The Royal  
Society (for the improvement of Natural Knowledge) قد نشأت  
في عام ١٦٦٢ (٢) ولكنها لم تستخدم اللفظ في معناه الراهن الذي يجعل  
العلم يخالف الفلسفة موضوعا ومنهجيا .

ويشير بعض مؤرخي الفلسفة الى أن اتصال العلم عن الفلسفة كان  
في نهاية القرن الثامن عشر على يد هولباخ ( في كتابه نظام الطبيعة الذي  
صدر عام ١٧٧٠ ) و « كانط » Kant في كتاب له ظهر عام ١٧٨٦ ،

---

(١) لهذه الجمعية نظير في أمريكا وهي تعقد في بريطانيا اجتماعا سنويا  
أو أسبوعيا في إحدى المدن - الصناعية عادة وقد عقدت بعض  
اجتماعاتها في كندا والهند وجنوبي أفريقية وأستراليا - ويحضر اجتماعاتها  
في العادة أعضاء من أنحاء العالم قد يزيدون على الألفين - أو هكذا كان  
اجتماعها الذي قدر لي أن أحضره في مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ -  
ولكل علم هيئة تقوم بالقاء أبحاث ومناقشتها صباحا ومساء ، وتهتم  
الصحف البريطانية ومحطة الاذاعة بهذا الاجتماع كثيرا - الى جانب ما تقوم  
به هيئاتها المختلفة من رحلات يومية في شتى نواحي المنطقة التي يجتمعون  
فيها . وفي اجتماعاتها فرع لدراسة الانثروبولوجيا Anthropology  
وآخر لعلوم النفس باعتبارهما علمين طبيعيين أو ينزعان الى هذا الاتجاه  
التجريبي . فاجتماع الجمعية حدث له دويه في الصحف وصداه عند  
الرأي العام ، وكذلك الحال في الجمعية الأمريكية التي تحمل نفس الاسم .  
شبهها في أغراضها ووسائلها : واجتماعها يثير الصحافة ويحرك الرأي العام .  
ويبرز بانبائه أمواج الاثير .

(٢) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby, An Introduction  
to the History of Science p. 105.



وشيلنج Schelling في كتاب ظهر عام ١٧٩٩ اذ عرض أولهم للتأثير التي توصل اليها العلماء الطبيعيون الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما في كتابه « المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية » ، وأخذ شلنج فكرة « كانط » في القول بأن الطبيعة نظام ديناميكي وطبقها على الكائنات العضوية ...

ومع هذا لا يزال الانجليز يجرون على التقليد القديم فيستخدمون في بعض المناسبات لفظ الفلسفة في موضوع العلم الطبيعي ، فمن ذلك أن في جامعة كمبردج — مركز البحث العلمي التجريبي في إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ علم الحيوان « جيمس جراي » J. Grey واسمها الى اليوم : الجمعية الفلسفية !! ولكن مؤرخي العلم يلاحظون بوجه عام أن العلماء منذ أن نزعوا الى فصل العلم عن الفلسفة في القرن السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جفوة ، اذ استخف العلماء في أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها — وسنعود الى بيان هذا في الباب التالي — اعتر العلماء في أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجا له ، واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا الى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم وضعف اهتمام الفلاسفة بالواقع ، ولكن المؤرخين يلاحظون في القرن العشرين تحولا فجائيا تشل في الانتقال السريع من المادية المسرفة الى الروحية المتطرفة ، ويعرض « ولف » A. Wolf الأستاذ بجامعة لندن (١) الى تاريخ هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى فيرجع هذا التحول الفجائي الى أن العلماء قد أخذوا

(١) في بحث نشر في سلسلة « خلاصة العلم الحديث »

An Outline of Modern Knowledge

Recent and Contemporary Philosophy

تحت عنوان :

( من ص ٥٤٢ الى ص ٦٩٢ في السلسلة السالفة الذكر . وقد ترجمه

الدكتور أبو العلا عفيفي ( فلسفة المحدثين والمعاصرين ) وللمؤلف بحث

آخر تحت عنوان : A Philosophic and Scientific Retrospect أرخ

فيه تطور العلم والفلسفة خلال العصور .

( م ١٥ - أسس الفلسفة )

يتصورون المادة تصورا جديدا ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو اشعاعات موجية أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه «بالامكان انصرف » الى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاها جديدا قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعا من التصوف ، فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقليا تصوريا حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ووصفه غيرهم بأنه نور ... الى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض الذي ينشأ عن الافتقار الى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل ، وقد أدى هذا كله الى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين .

هذا من الناحية التاريخية الخالصة ، فاذا تجاوزنا التاريخ الى نقد هذه الظاهرة ؛ قلنا ان الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويعرض لتأرجح البحث العلمي للتشويه والتلف (١) .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلعوا الى العلم التجريبي والتمسوا في رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويحقق السعادة لأهلها ، ولكن الآمال التي علقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة وتيسير أسبابها ، قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يظلمنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ، فكان

---

(١) ان الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محمودا متى أفقد العلماء شجاعتهم الادبية في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير الضيق عند رجال الدين ، فمن الخير الا يكون بين الطائفتين مودة ولا جفوة ! وقد كان « جاليليو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن » على تدين عميق ، ومع هذا كان أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثالا !!  
انظر في هذا :

انتقارب والتوادم الذي رأيناه في القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة<sup>(١)</sup>.

بل لعل من الحق أن يقال أن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخف بكل ما عداها من وجوه البحث العقلي ، بل أن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، فيداخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج العلم — على النحو الذي نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وأنصار الفلسفة العملية الأمريكية وغيرها مما أشرنا إليه من قبل ، وسنعود لدراسة بعضه في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب .

### مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وبعض ما ورد في مصادر الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

- Ritchie, A. D. Scientific Method : Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws.  
Tarski, A., Intr. to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences, 1941.  
Broad, C. D., Scientific Thought.  
Nunn, Sir Percy. Aim and Achievement of scientific Method  
Clifford, W., Lectures and Essays, : On the Aim and Instruments of Scientific Thought.  
A. Wolf. Essentials of Scientific Method,  
Cohen, M.R. and Negel, E., Intr. to Logic and Scientific Method  
Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method  
Joseph, H.W.B., Introduction to Logic.  
Bradley, F.N., Principles of Logic.  
Stebbing, L. S., Modern Intr. to logic.  
Pearson, K. Grammar of Science, 1957.

---

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ( في الفصل التاسع )

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F. W. Wastway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. and Tylor, Short Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science vol. I, 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world  
Adventures of ideas

Poincaré, H. { (1) La Valeur de la Science  
(2) Science and Method, Eng. Trans by F.  
Maitland  
(3) Foundations of Science, 1929.  
(4) La Science et L'Hypothèse

Lolande, A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences

J. Lachelier, Fondement de L'Induction

Berthelot, Science et Philosophie

Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonnement

Chasles, De Méthod en mathématiques

De la Méthode dans les Sciences

كتاب ضخيم في جزئين نشرته دار « فليكس الكان » وكتب فصلا عن  
كل علم عالم ثبت حجة في مادته ( دور كايم في منهج علم الاجتماع ؛  
وليفي برول في منهج علم الأعلاق و « ريبو » في منهج علم النفس )  
... الخ . الخ .

J. W. N. Sullivan, { (1) The Bases of Modern Science, 1939  
(2) The Limitation of Science, 1938  
(Pelican كلاهما في سلسلة

E. Nagel. The Structure of Science, 1961

J. W. Sullwan The Bases of Modern Science

G. Bachelard, { (1) La Formation de L'Espirt Scientifique  
(2) Le Nouve Espirt Scientifique, 1946



# البَابُ الثَّانِي

## مبحث الوجود أو الانطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

الفصل الثاني : انكار ما بعد الطبيعة عند خصومه .

## الباب الثاني

### مبحث الوجود أو الانطولوجيا

عرضنا في الباب السابق أظهر الاتجاهات المعروفة في تصور الفلسفة - نشأة وتعريفها وموضوعها وغرضها ومنهجها ، عند مختلف المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة - ووازننا بين مناهج البحث العلمي ومناهج البحث الفلسفي في أشيع صورته ، وألغنا الى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هي الأنطولوجيا أو الوجود ، والاپستمولوجيا أو المعرفة ، والاكسيولوجيا أو القيم العليا .

وسنبداً في الباب التالي بدراسة أولاهما « مبحث الوجود » تتناوله في فصلين : تحدث في أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض في ثانيهما موقف خصومها ومناقشتهم في انكاره ، حتى اذا فرغنا من هذا عقبننا بالحديث - في باين تالين - عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم العليا .

# الفصل الأول

## ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا والابستمولوجيا - مجال ما بعد الطبيعة - امكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو - مذاهب في تفسير الوجود : المذهب المادى - المذهب الروحى ، تعقيب .

### اختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا والابستمولوجيا :

يراد بما بعد الطبيعة ( أو الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ) البحث في مشكلات الوجود اللامادى وعلة الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مجردة مفارقة للمادة ، ولا يراد بالوجود عوارض الموجودات في عالم الحس ، فالمفكر حين يتجاوز النظر في هذا العالم الذى يدركه بحسه ، الى ما وراءه حيث يوجد عالم العقولات ، وينشأ العلم بمبدئه الأول وعلة القصوى ، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة وتنوع ، الى ما فيه من ثبات ووحدنة وتجانس ، حين يفعل هذا يكون فيلسوفا ميتافيزيقا ! والوجود نفسه لا يحتل التعريف ، ادراكه هو الدليل عليه ، واذا أدرك الانسان معنى التفكير أدرك الوجود فى غيره وفى ذاته بغير وسيط ! وقد يكون من المفيد أن نرجىء المراد بالميتافيزيقا قليلا .

وقد وحد بعض مؤرخى الفلسفة بين مبحث الوجود وما بعد الطبيعة ، لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية *Ontological* اذ أنها تناولت بالبحث المبدأ الذى صدر عنه الوجود ، والمصير الذى ينتهى اليه - وان لم تغفل البحث فى مجالات المعرفة - فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود *being as being or as such* كما أشرنا من قبل .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة (الايستمولوجيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة ، فهي كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن اليهما من المحدثين نظرية في المعرفة باعتبارها أساسا للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الايستمولوجية وثيق لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يسلمنا توا الى البحث عن مقومات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الادراك الانسانى ، من حواس أو عقل — تتجه في أول أمرها الى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الانسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث في الوجود قبل البحث في مشكلة المعرفة ، حين فرغ الانسان من التأمل في الموجودات التى تحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها (١) وبهذا نشأ مبحث في معرفة الوجود ومعرفة المعرفة ! ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملا لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معا . ويظهر أن « ولف » C. Wolf كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التى تشمل — بالإضافة اليه — البحث في الكون وفى النفس وفى اللاهوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية فى القرن الماضى عن فكرة توحيد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا فى الحركة الفلسفية التى أعقبت « كانط » فى ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيغل + ١٨٣١ Hegel ، وكانت نظرية المعرفة فى الفلسفة الهيجيلية تشمل ما بعد الطبيعة (٢) . ولكننا رأينا أن نكرس هذا الباب للبحث فى « ما بعد الطبيعة » وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالى استيفاء لهذا المبحث الذى يحتل مكان الصدارة فى الفلسفة الحديثة ، وإن نفرد منه فلسفات المعاصرين بوجه عام ، وقد

---

W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135.

(١)

O. O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

وقارن

R. B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 and ch. XII. (٢)



رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المنطقيين والماركسيين والعمليين البرجماتيين والوجوديين من هذا المبحث (١) .

### مجال ما بعد الطبيعة :

وقد عالج الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقا ، عرض لها فلاسفة اليونان القدامى حين حاولوا أن يضعوا نظرية في تفسير العالم بالمبحث عن حقيقة الموجودات ، وتناول أفلاطون البحث في مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذي انصب على دراسة العلم الانساني وطبيعة الموجودات معا .

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث في الموجود بما هو موجود بالاطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تميزا لها عن الفلسفة الثانية ( وهى العلم الطبيعي عنده ) كما سماها بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى اطلاقا — لا الأولى في جنس من الاجناس — وسماها كذلك بالعلم الالهى لان أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول والعلة الأولى للوجود — كما أشرنا من قبل .

وقد كان اندرونيقوس الرودى Andronicus الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عندما قام بنشر آثار أرسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد ، وقد قيل انه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته في العلوم الطبيعية ، فكانه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلى الطبيعة في ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسم عرضا ثم اعتبر فيما بعد صحيحا في عرف المنطق ، وقيل ان أندرونيقوس قد أراد باطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرايين أدنى الى الصواب ، (فيمايقول

---

(١) انظر فيما سلف ، معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر في الفصل الاول من الباب الاول .

« ايرويج » Ueberweg في الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر  
Schweglar في تاريخه ص ٩٨ كما يروي Fleming ( ) •

ولا يزال المعنى الأرسطاطاليسي يلزم هذا الحد « ما بعد الطبيعة »  
فهو البحث في الوجود ولواحقه بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به  
الوجود باعتباره معنى مجردا يطلق على كل موجود ولا يقتصر اطلاقه  
على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادي ينشأ اما عن التجريد الذي يقوم  
به العقل باستخلاص الوجود الذهني من الوجود المادي للموجودات  
( أي الوجود اللامحسوس بالاطلاق ) واما أن يكون وجودا روحيا  
بطبيعته غير مجسم في الأعيان ( المحسوسات ) كالله والنفس البشرية •

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعاني التي تلائم الوجود بما هو  
كذلك لا لكونه ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والعلة والمعلول  
والوجود بالقوة أو بالفعل ... الخ (١) •

أما البحث في الموجودات مفصلة لمعرفة عللها القريبة فمتروك للعلوم  
الجزئية كما قلنا من قبل •

وترددت آراء « أرسطو » عند الكثيرين من خلفائه قديما وحديثا •  
فشاعت تعبيراته عند المدرسين وفلاسفة الاسلام على السواء ، ومن ذلك  
أن يعبر « الكندي » أول فلاسفة الاسلام عن الميتافيزيقا بالفلسفة  
الأولى وعلم الربوبية • ويصرح « الفارابي » في كتابه « الجمع بين رأيي  
الحكيم » بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ويقول مع « ابن  
سينا » — أكبر فلاسفة الاسلام — انها العلم الالهي ، ويقول « ابن رشد »

---

(١) قارن :

Aristotle. Metaphysics (especially book 1, chapter 1-2 :

J. Mackenzie, Outline of Metaphysics Book 1, ch. I.

عن مجال ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidgwick. Philosophy, its scope and Relations. Lectures  
IV, V.

R. B. Perry, op. cit., p. 158.

C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.

أكبر شراح أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة : انها النظر في الوجود بما هو موجود ... وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى — من مدرسين ومسلمين — يتمثل في الارتفاع من الوجود المحسوس الى الوجود باطلاق ، من دنيا الوقع الى دنيا المعقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا الفلسفة الأوروبية الحديثة قد عكس الآية ، فجعل الميتافيزيقا يدخل العلوم ، ومن ثم بدأ بها وهبط منها الى العالم المحسوس ، ان هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق المبادئ الأولى التي تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت في التصور التقليدي لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذي انتهى عنده الى اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الانية بالفكر الى البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التي تجعله ضامنا للعقل في تفكيره ، ومن هذا توصل آخر الأمر الى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانهى الى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال عند أرسطو ومن ذهب مذهبه .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدي ، اذ ضاق بالدجماتيقية التي تجزم بقدرة العقل المطلقة على ادراك الحقيقة ، كما ساءه أن تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع الى اقامة ميتافيزيقا نقدية تحليلية تقوم على منهج علمي بحيث تقوم على نمط الرياضات والطبيعة فيما يقول في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص — وسنعود الى بيان موقفه في مطلع الفصل التالي .

امكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكي يقيم الفلسفة الأولى أن يبطل مذهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل الى الفلسفة الأولى ، ذلك أن

« هيرقليطس » + ٤٧٥ ق م Heraclitus كان قد زعم أن الأشياء في تغير متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والنسبي والمؤقت ، فلما جاء « پروتاجوراس » + ٤١٠ ق م Protagoras وغيره من السوفسطائية استتجروا من هاتين النظريتين تيجتهما اللازمة ، وهي أن الفرد مقياس الأشياء جميعا ، فقضوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التي لا تتغير ولا تبدل ، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم ، وبهذا يستع الخطأ ويتمذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل أن « هيرقليطس » كان جد الشك الأول وإن لم يقصد اليه ! بل بالغ بعضهم فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر في الألفاظ ويدل على الأشياء وكأنها ثابتة ! فاكفى « قراطيلوس » Cratylus — أحد أتباع هيرقليطس — بتحريك أصبعه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم على حال لحظتين متاليتين — وقال أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة !

وقد حاول سقراط أن يبطل الموقف السوفسطائي ، في اعتماد أصحابه على اشتراك الألفاظ وغموض المعاني ، فنزع إلى تحديد المعاني بتحليل الألفاظ والتوصل إلى الحد الكلى بالاستقراء ، فوجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء المخفية وراء أعراضها المحسوسة ، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو .

وتصدى أرسطو لابطل الموقف السوفسطائي توطئة لاقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله أن الذين يسكون عن الكلام ويكتفون بتحريك الأصبع لا يستحقون ردا لأنهم أشبه بالجماد منهم بالأناسي ، أما من أباح لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظا له مفهوم — كإنسان — فإن فعل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا إنسانا ، وفي هذا اعتراف بصدق مبدا وكذب



نقيضه وهذا طبيعي والا هان على الانسان أن يسقط في بئر ظنا منه أن السقوط ليس خيرا ولا شرا !

ويعرض أرسطو لابطال الحجج التي لاذ بها « پروتاجوراس » وأتباعه فيقول :

١ — يقولون ان الأضداد يمكن أن تتفق لشيء واحد ، فيكون في آن واحد حارا وبارداً ، خشنا وناعما ، مرا وحلوا ... الخ وزعموا أنها كانت فيه جميعا لأن الوجود يتمتع أن يخرج من لا وجود .

وردنا على هذا أن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فمن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : ان هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مر بالفعل حلو بالقوة ... في آن واحد .

٢ — رأوا أن احساس الناس أو الفرد بالشيء بيديه على أكثر من وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلوا في مذاق انسان ومرا في مذاق غيره ، بل يبدو عند الانسان الواحد حلوا في حين ومرا في حين آخر ، وليس احساس أصدق من احساس ، ومن هنا تعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتتغير بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والاحساس الواحد ، والرأي الواحد صادق وكاذب في الآن الواحد ! ويرد أرسطو على هذا بقوله : ان حقيقة الشيء ليست حالته التي يبدو عليها دون نظر الى أي اعتبار ، فالمقادير والألوان هي كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قرب لا عن بعد ، والحقيقة هي التي نراها أصحاب في اليقظة لا في المنام ، والمستقبل انما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذي يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل — وقد أشار الى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئا كذا وليس كذا في آن واحد .

٣ — ظنوا — كما ظن جميع الحسنيين — ان الموجودات كلها

التعبير عن أية حقيقة بصدها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب محسوسات ، ولما كانت المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن « قراطيلوس » ويرد « أرسطو » على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الهيولى لتحل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشيء معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصور لا بالأعراض (١) .

وهكذا تنهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكنا ، ولكن الفلسفة الوضعية في العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياء أن تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ! وسنعرض لبيان هذا ومناقشته في الفصل التالي .

ولعلنا لا نجد عصرا أغنى في الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذي أعقب « كانط » في ألمانيا كما تبدو عند « فشته » + Fichte ١٨١٤ و « شيلنج » + Schelling ١٨٥٤ و « هيجل » ، ولا نجد بلدا صادفت الدراسات الميتافيزيقية تفورا عند مفكره أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتها واستبدت بتفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقي في الكثير من مظاهره ، وفي أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجلترا وتفشو معها الفلسفة العملية في أمريكا ، وإن تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمعاني الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلا ، والافادة منها عمليا ، وليس للبحث فيها نظريا ميتافيزيقيا — كما قلنا من قبل (١) .

#### مناهج في تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنى بالبحث في الوجود بما هو كذلك ،

---

(١) الاستاذ المرحوم يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) انظر ما كتبناه في الفصل الأول من الباب الأول — عن « معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر » ثم الفصل التالي في موقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة .

كلف بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لاشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها ، ولسنا بصدد احتوائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

وحسبنا أن نقول ان الفلاسفة قد اختلفوا في فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التي وضعوها حلا لاشكالاته ، فمن قائل ان الوجود مادي في طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست في الواقع الا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فاذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادي (١) .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى في طبيعته ، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة في كل صورها ليست الا ظاهرة من ظواهر الروح ، والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى ، وكلا الفريقين — من الماديين والروحانيين الذين يفسرون الوجود برده الى أصل واحد — هم أصحاب المذهب الواحدى *Monism*

ولكن بين الفلاسفة من رد الوجود الى أصلين هما المادة والروح معا ، وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى (أو مذهب الأثنينية *Dualism*) وهؤلاء ومن أرجع الوجود الى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلا لهذا الوجود ، يعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو التكثر *Pluralism* (٢) ، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

---

(١) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذى يكون ذا ثقل ويشغل حيزا وتبدو على صلابة أو سيولة أو غازية .

Paulsen, Intr. to philosophy, p. 47. ff.

(٢) قارن :

## المذهب المادى Materialism (١) :

يقول « لانج » + ١٨٧٥ F.A. Lange في مطلع كتابه عن تاريخ المذهب المادى Hist. of Materialism ان هذا المذهب قديم قدم الفلسفة ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بغير حق من أن المادية عقيدة العقل الساذج ، وقد بدت النزعة المادية في المحاولات الأولى التي أراد بها فلاسفة الاغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده الى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطور ونضج في العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضج صور المذهب المادى قديما كان عند ديمقريطس + ٣٧٠ ق م Democritus ( وأستاذه ليوسيپوس Leucippus منشيء مذهب الجواهر الفردة Atomism ) فالموجودات جميعا تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزئيات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل — وان قبلتها فى الزمن — تتميز بصفتين هما الشكل والمقدار — فشكلها مستدير

---

(١) اطلق المذهب المادى على أنحاء شتى : يراد به ( فى ما بعد الطبيعة ) تفسير الوجود بالمادة وتجاهها ، ويقابله المذهب الروحى Spiritualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به فى الاخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الافعال الانسانية ينبغى أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة ومال وطعام وشهوة ونحوها ، ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الامم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية الى أسباب اقتصادية — كما عرفنا فى حديثنا عن الماركسية من قبل — ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الادبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرهما — بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية — وقد يطلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صورته الاعتقادية وهو الذى يصف الكون بالفاظ العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحدها تقوم المعرفة الممكنة ، ولكن مذهب الطبيعيين فى صورته العامة يعترف بوجود الله والروح والعقل على عكس أصحاب المذهب المادى — ويتخذ المذهب صورا شتى كالوضعية Positivism والادارية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف — انظر Perry, op. cit., p. 223.



أو مجوف أو محدب ... ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يقبل التجزئة .  
وهي تتحرك فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها ببعض على صور شتى .  
ومن هنا ينشأ كون الأشياء ( أى تكونها ) فإذا انفصلت الجواهر كان  
فساد الأشياء ( أى انحلال الموجودات ) وحتى النفس تتألف من هذه  
الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع وأدق شكلا ... إلى آخر  
ما قرره المذهب الآلى القديم من اعتبار الأشياء مجرد امتداد وحركة .

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية في  
تفسير الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على أحيائها بعدهم « أبيقور » +  
٢٧٠ ق م Epicurus والشاعر الرومانى « لوكرتيوس » ؛ ولكن  
الفضل في تشكيل هذا المذهب في صورته الشائعة يرجع إلى اسحق  
نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفسير المادى للموجودات قد تطور  
مع تطور التفكير العلمى ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين فى الكثير من  
تفاصيله ، وإن رأى جمهورهم أن العقل صورة من صور المادة التى  
تتيز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ! فليس ثمة شئ اسمه  
روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حل فيها وهبها بالحياة والحركة  
والفكر ، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ،  
فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان - كما قال « تولند »  
+ ١٧٢١ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء  
وتهضم المعدة الغذاء ! فيما يقول « كابانيس » + ١٨٠٨ Cabanis (١)  
( ويرددها من بعده « كارل فوجت » + ١٨٩٥ K. Vogt حاول « هارتلى »  
+ ١٧٥٧ Hartly أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء إذ أن  
الإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب ، ووصف « موليشتوت » ١٨٩٣  
Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة ، إذ لا تفكير ما لم يوجد  
كبريت ! وقرر « دى لامترى » + ١٧٥١ Lamettrie فى كتابه الإنسان  
باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ، والعقل علة

---

(١) فى كتابه : Rapport du Physique et du Morale de l'Homme  
( م ١٦ - أسس الفلسفة )

هذه الحركة ! وهو شيء مستقر في الجسم فهو متحيز ومن ثم كان ماديا ! والادراك ينشأ عن تركيب الأعضاء . ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والترية . كما يتأثر الخلق بالمزاج . وحارب « هلباخ » ١٧٨٩ Baron d'Holbach في كتابه عن ( نظام الطبيعة Systeme de la Nature كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة علما أو موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده الا الجسم منظورا اليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة . وهما عنده أزليتان أبديتان . تتحكم فيهما قوانين ضرورية ، ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية ويستنع وجود الله وتديره وعنايته ! ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه !

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جورتجن Getttingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت الى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيغل ، وكان من أعلام هذه الحركة « فوجت » ومولشت السالفا الذكر . و « بخر » + ١٨٩٩ L. Buchner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة ايتمولوجية جديدة (١) .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

ان افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتق هذه النظرية الا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم

(١) قارن : Külpe. op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophic and Scientific Retrospect, p. 31-2

Flint. Anti — Theistic Theoris.

Priestly. Three Dissertations on the Doctrine of Materialism and

Pristly. Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل الشيطان الخفى الذى لا يرى !  
مع أن التجربة — فى رأيهم — لا تكشف الا عن وجود الجسم وأعضائه  
ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون ان الارض كانت فى يوم ما مجرد سديم غازى متوهج .  
فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر اذن وجود كائنات حية  
يصدر عنها نشاط روحى أو عقلى . فلما بردت الأرض وتهيأت ظروف  
الحياة العضوية وجد النبات والحيوان — ثم الانسان أخيرا . واذن  
فالنشاط الروحى والعقلى وجد بوجود الحياة العضوية التى نشأت  
متأخرة . ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن  
الحى لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته (١) .

هكذا كان للماديين عامة موقف ازاء الموجودات وتفسير طبيعتها ،  
بل وجدوا لكل مشكلة حلا ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتعذر  
تفسيره بالمادة فى نظر المفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والعقل  
والشعور والخيرية والشرية وغيرها فى ضوء المادة التى دانوا بها  
وحدها ، وحبنا فى الاشارة الى نمط تفكيرهم فى هذه الظواهر أن  
نذكر شيئا عن موقفهم عامة من تفسير الألوهية ونظرتهم الى الانسان ،  
انهم ينكرون لا محالة وجود الله الا باعتباره مجرد فكرة فى أذهان الناس .  
وما دام كل شيء يرند عندهم الى المادة ، فالله — بأى معنى من معانيه  
المتافيزيقية — لا يمكن أن يكون عندهم الا مادة ! ويقولون اننا اذا  
اخذنا أظهر الصفات الالهية التى تعزى فى العادة الى الله ، وجدنا أنها  
الصفات التى تضاف عادة الى المادة !

فالله يوصف بأنه أزلى أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال  
هولباخ — كما قلنا من قبل — ان المادة عند الماديين لا يمكن أن تخلق  
ولا أن تبنى !

والله يوصف بأنه موجود فى كل مكان . وحيث فى كل شيء .

والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، انه علة كل موجود ، ومن المادة صنع كل شيء ! والله ليس معلولا لعلّة أوجدته ، أوجد ذاته فهو علة أولى ، ولكن لا وجود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله اذا أراد شيئا قال له كن فيكون ، ولا راد لقضائه ، ولكن ما توجيه القوانين الآلية الميكانيكية لا يد — في نظر الماديين — أن يكون ! ... الى آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد فشى هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم ممن وجدوا في العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجود القصوى ، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساسا لها ، اعتبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجا بالعلم وتأثرا بروحه (١) !

وقد لاحظ بعض المفكرين (٢) الماديين الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلى على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم في تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى أن يحلل الأشياء التى يدرسها الى أجزاء يمكن اخضاعها لمناهج البحث التجريبى ، وبهذه الروح رأوا أن العلم اذا عرض للدراسة الانسان رفض اخضاع الحياة الانسانية لمبادئ غير آلية يمكن أن تتدخل في أية لحظة وتهدم الترابط العلى بين التأثيرات واستجاباتها ، فالعلم — في نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الانسان لدراساته ومناهجها الا اذا اعتبره شبيها بآلة معقدة تخضع في عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم ، اذ ليس الانسان الا جزءا من هذه الأجزاء ، واذا افترضنا

---

Bahm, ibid, ch., 16.

(١)

(٢) وقارن

Joad, Guide to the Philosophy of Morals and Politics (1948)

في الفصل السابع — الشطر الثانى عن قضية الارادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .



أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية ، ويتيسر هذا النوع من الدراسة عن طريق اللغة التي يتحدثها الإنسان والأفعال التي يأتيها ، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونحوها ، بهذا يدرس العلم الإنسان وكأنه « عينة معملية » للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس من أن نسجل في هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة المعملية تقتبس من كتاب « هوارد » في « الدراسة الصحيحة للجنس البشري » (١) .

يقول « هوارد » في تحليله للإنسان انه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هي :

- ماء يكفي لملء برميل يسع عشرة جالونات .
- دهن يكفي لصنع سبع سبائك من الصابون .
- وكربون يكفي لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص .
- وفسفور يكفي لصنع ٢٢٠٠ رأس من رموس عيدان الكبريت .
- وحديد يكفي لصنع مسار متوسط الحجم .
- وكلس ( جير ) يكفي لياض « تققيصة » فراخ .
- وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت .

فاذا جمعت هذه المواد وخلط بعضها ببعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط انساناً لا محالة . . . ! ! أي أن هناك قاعدة لانتاج الإنسان كما توجد قاعدة لانتاج أي شيء مادي آخر ، فاذا قيل ان هذه القاعدة تنسحب على الجسم وحده ولا تطبق على العقل اللامادي . كان علينا أن نلجأ في ابطال هذا الاعتراض الى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والنوع والجنس والوراثة الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية . وأن نستفتي علماء النفس لنعرف ما يتصل بالميول الوراثةية والامزجة والتركيب

---

B. A. Howard, The Proper Study of Mankind.

(١)

وقد أشار اليه جود في كتابه السالف الذكر .

العقلي والعقد اللاشعورية . وسنرى أن في الامكان اخضاع العقل والخلق للمقاعدة السالفة الذكر ، وهي التي تقرر امكان انتاج انسان على نحو ما تنتج السلع . . . !

هذه كلمة عاجلة عن المادية (١) ، فرجى مناقشتها الى ما بعد الحديث عن :

### المذهب الروحي Spiritualism (٢)

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسر المذهب الروحي بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل وحده ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، انه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما عليّة ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا للمخ . لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشير ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فانا اذا كنا لا نستطيع أن ندرك الأشياء بالحواس وانما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا أن الطبيعة روحية لامعالة .

وقد نشأ المذهب الروحي في الفلسفة بعد المذهب المادي لان العقل يتجه بطبيعته الى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوزه الى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسرارهِ ، وقد بدت نواة المذهب الروحي في نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المثل - نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف في تفسيرهم لطبيعة العقل

---

Joad, C.E.M. Guide to modern thought

(١) غارن :

(٢) يراد بالمذهب الروحي Spiritualism الاتجاه الى رد الظواهر المادية البدنية الى ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل . فهو يفترق عن مذهب تحضير الارواح Spiritism الذي يجعل للارواح كيانا مستقلا عن الاجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت ( أى بعد مفارقتها للبدن ) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحي أحيانا mentalism و Idealism و Psychical Monism و pansychism ( مع فروق دقيقة بين معانى هذه المصطلحات ) .

أو الروح ، فمنهم من يغلّب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكّد حظ العاطفة أو نصيب الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل مسيراً ومن يراه حراً . ومنهم من يعده وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التي اتخذها المذهب الروحي عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض في هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحانيين — تيسيراً للفهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجعه إلى عقل واحد أو نظام عقلي فريد ، فلنقف قليلاً عند كل منهما :

( ١ ) مذهب الروحية المتكثرة : Pluralistic Spiritualism

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو في فلسفة « لينتز » + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، و « باركلي » + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولهما يعتبر منشئ المذهب الروحي الحديث (١) إذ هاجم المذهب الآلي الذي فبر به ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا في الذهن ، ولا تتعرض للفناء وتزعم دواما إلى العمل والحركة ، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكون الأشياء ، يوجد لها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهي مدركة وإن كان ادراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى ادراكها طردياً مع الترقى من الجباد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « لينتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجي أو المادة في كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين . نديكارت رد الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد . ثم عاد

---

(١) كان مندينا على طريقة اتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism فلما اشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رحل دين . فدفن وكأنه فاطم طريق ! ورفضت تأييده أكاديمية برلين التي كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأييد الجمعية الملكية بلندن وإن ابنته أكاديمية العلوم بباريس !

وقرر اتحادهما وجعل الغدة الصنوبرية وساطة الاتصال بينهما !  
ومالبرانش - ١٧١٦ يردّها الى علل المصادفة والاتفاق Causes  
Occasionelles التي تتحقق بها ارادة الله ، وذهب غير هؤلاء مذاهب  
شتى ، أما « لينتز » فقد رد الاتصال الى قانون التناقص الأزلى الذى  
قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاما تسير  
بقتضاه بحيث تتسجم مع غيرها من ذرات ... الى آخر ما ذهب اليه فى  
تفسيره الروحى للوجود .

وجرى فى التيار الروحى فى تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم  
هربارت Herbart ووليام قونت W. Wundt ولطزه H. Lotz وفختر  
T. Fechner وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى idealism فى نظرية المعرفة ،  
وستحدث عنه فى الباب التالى ، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات  
الفكر المباشر هى المعانى وليست الاشياء فيلزم عن هذا انكار المادة ،  
هكذا كانت اللامادية Immaterialism عند « باركلى » + ١٧٥٣ ومن  
جرى مجراه ، بهذا يؤول الوجود المادى تأويلا روحيا ولا يكون  
لغير الذوات العاقلة وجود (١) ، فلنقف قليلا عند « باركلى » الذى جمع  
بين التجريبية والروحانية ، فرد المعرفة الى الحس ، ومع هذا رفض أن  
يثبت بالحس وجود المحسوسات !

كان « باركلى » رجل دين فى عصر فشنت فيه الاباحة واستفحل  
فيه تردد الناس على الدين ومبادئه ، ومن هنا كانت ثورته على المادية  
وأهلها . فالتمس فى « المثالية » تقويض الأسس التى أقام عليها الماديون  
مذهبهم . و انتهى الى مذهب فى « اللامادية » وضع لتفسيره رسالته  
« نظرية جديدة فى الرؤية » A New Theory of Vision مهد فيه لكتاب  
أنضج عن « أصول المعرفة الانسانية Principles of Human Knowledge »  
نشره وهو فى الخامسة والعشرين من عمره ( عام ١٧١٠ ) وبعد ثلاثة  
أعوام نشر عرضا شعبيا للمذهب فى كتابه « ثلاث محاولات بين هيلاس



وفيلونوس « Three Dialogues between Hylas and Philonous  
( رمز بالأول الى فيلسوف مادي ، وبالثاني الى فيلسوف روحي . وانهى  
آخر الامر الى اقتناع الاول بذهب اللامادية ) .

في هذا المذهب اعتبر باركلي العالم الخارجى مجرد أفكار تقوم في  
العقل . اذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجرى فيها من خواطر .  
ويدور بها من أفكار . الرأى عنده أن « الموجود هو المدرك  
esse est percipi . والمدرك معنى . وليست الأجسام الا تصورات  
الروح . ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! » فاذا رأيت شيئا فهو موجود  
كما أراه ، واذا لم أبصر شيئا فاني لا أعرف ان كان موجودا أو غير  
موجود « فالمادة معنى لا يمكن لانسان أن يتصوره بغير صفاته ،  
ورؤيتنا للمادة ليست دليلا على وجودها ، فالمادة تعرف بصفاتها (الحسية)  
وليست هذه الا من عمل العقل .

بل ان « باركلي » لا يسلم بوجود معان كلية مجردة كالزمان  
والمكان والحركة ونحوها ، لانها لا توجد خارج الذهن ، اذ لا موجود  
الا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ، ان الأشياء  
من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز  
الشك فيها حتى يدل على وجودها بالصدق الالهي كما فعل ديكارت .  
ولكن هذه الأشياء من مرئيات ومسموعات ومذوقات وغيرها من  
محسوسات ، ليست عند باركلي الا مجرد صور صورها العقل ، انها  
من عمل العقل الباطني ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحول المعاني الى  
أشياء ولا تحول الأشياء الى معاني !

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون في المعرفة . فكيف تأتي  
لهم هذا اذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة .  
يدحض باركلي هذا الاعتراض بالالتجاء الى الله ، ويقول انه تعالى هو  
الذي نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكته أفكارنا ، وعن هذه نشأ  
ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدل على وجود

الله وقدرته من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أفكر باركلى وجود عالم  
المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحة  
وتقويض المادية الفاشية في عصره .

### (ب) مذهب الروحية الواحشى :

ويتسل هذا في مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذى يمتله  
في ألمانيا فشته + ١٨١٤ J. G. Fichte وهيجل + ١٨٣١ Hegel  
وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer  
وهارتمان + ١٩٠٦ وبشر به في انجلترا توماس هل جرين + ١٨٨٢  
Green وبرادل وبوزانكيت : ويدعو اليه في أمريكا جوسيارويس  
+ ١٩١٦ Josiah Royce وكنجهام ... وغير هؤلاء كثيرون . والمقام  
هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة

### تعقيب :

تعقبا على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تدعى  
حين نقول ان الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من  
وظائفها أو معلول لها لا ينفى عقلية العقل ، كما أن الادعاء بأن العقل هو  
الجسم يقتضى أن نسلم بأن صفات الجسم هى نفسها صفات العقل تماما ،  
وليس من اليسير أن يسلم بذلك .

وإذا كنا نقول ان الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا  
من الناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التى  
تجعل قيام الظواهر النفسية ممكنا .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية .  
فليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الاحساس عن الحركة ،  
والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفى لإبطال الرأى  
الذى يقول ان الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل  
الاختلاف . وفى تحليل هنرى برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفى

للتمييز الدقيق بين هاتين الفئاتين من الظواهر (١) .

أما عن دراسة الانسان دراسة معملية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده الى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه . فانا نعيد ما قلناه فى مناسبة سابقة من أن شخصية الانسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه . وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيائية والسيكولوجية بسختلف صورها ، والاقتصادية والاحصائية والبيولوجية والأثرولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الانسان ونواحيه . لا يكشف لنا عن حقيقة الانسان ككل ، ومرجع فشلها ليس الى أنها لم تستوف دراسة جزء من أجزائه . بل الى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والانسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، ان الانسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلاً عنها وأسمى منها هو الانسان الذى يعجز العلم التجريبي عن تفسيره . . . وما أصدق قوله تعالى فى اعجاز الخلق : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه . ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ، ان الله لقوى عزيز » .

أما القول بأن منهج البحث العلمى يقتضى العالم ألا يسلم بغير التفسير الآلى للكون . أن العالم يتعين عليه أن يلتزم هذا المنهج أثناء قيامه بأبحاثه . ولا يمنع هذا من أن يتدين بعد هذا على طريقة الناس . لأنه انسان قبل أن يكون عالماً . وقد قيل ان المادية غير علمية . لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها . وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تهمل مقررات علوم الجبال والأخلاق والاقتصاد

(١) فارن فى نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.  
وعن طبيعة المادية : C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

ونحوها من علوم انسانية . فاذا كانت هذه الانسانيات علوما كانت  
المادية غير علمية في تجاهلها لهذه العلوم . شأنها شأن المذاهب  
الميتافيزيقية التي تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل ان مذاهب  
اميتافيزيكا التي تهتم بتأنيج جميع العلوم ، أقوى في طابعها العلمي من  
نلك المذاهب ( العلمية التي تستند الى علم أو تقوم على قلة من  
العلوم ) .

واذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا  
من قبل ، كانت المادية مذهبا من مذاهب التأليه تنكر في زى مقنع !  
واذا كان الاعتقاد في الله — بمعناه التقليدي — خرافة كما يقول الماديون ،  
كانت المادية — التي هي مذهب تأليه يحمل اسما آخر ، وهما  
باطلا !

على أن من الانصاف أن نقول ان المادية يرجع اليها الفضل في فهم  
العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، وهي التي أوضحت بالأبحاث الدقيقة  
للتى كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كبدا ، أى منهج  
يرشدنا الى كشف الحقائق ، لا كنظرية في تفسير الوجود (١) .

أما الروحية فانها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشيء  
لا يرتقى اليه الشك ، ذلك أن كل انسان — أيا كانت عقيدته — يسلم  
بوجود شعوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدما  
— حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر .  
ومع افتراض أنه يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك — في أنه يشك —  
فيا قال ديكارت من قبل — ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي  
برهاننا على أن العالم كله عقل أو روح ، الا أنه يكفي شاهدا على وجود  
عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك .

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذي يفهمه معظم العلماء الطبيعيين



في وقتنا الحاضر ، انهم يبحثون في أشياء محسوسة وليس في أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأمراض والكواكب ونحوها ، وهي بطبيعة الحال ظواهر حسية وليست عقلية ، وليس من المألوف في معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء في أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا الى عقل أسمى أو روح أعلى يلتمسون عنده حلا لاشكال أو تفسيراً لظاهرة ، انهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل ، ومن ثم افتقدت الروحية شروط الموضوعات العلية .

هذا الى أن باركلي حين رد الأشياء الى الافكار ، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية ، قد أخفق في تفسير اتفاق الناس في معرفتها ، لأن ارجاع الافكار الى الله لا يحل هذا الاشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التناقض الأزلي عند ليبنتز ، وهو القانون الذي فسر فيه ترابط الذرات بعضها ببعض الآخر ، وأرجعه الى الله كما قلنا منذ حين .

بل ان المضي في مذهب باركلي حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها ! انه يقول ان الوجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرة لهذا المنطق لا ندرى كيف يتأتى للعقول والأرواح أن يكون لها وجود — الا كمجرد أفكار في الذهن ! وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسمائها .. !

بهذا يتداعى عالم العقول والارواح ، ويمتد الشك الى وجود الله نفسه .. ! بل ان هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء ديفيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فسار في مذهب باركلي حتى نهايته ، قال باركلي اننا لا ندرك من الأشياء الا صفاتها الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقى خارج أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود حقيقى .. !

في الحق ان مشكلة الوجود لا تحل برده الى المادة وحدها أو

الروح وحدها . وقد تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة اذ رد الوجود الى المادة والروح معا . وهذا هو ما ذهب اليه أتباع المذهب الثنائي Dualism على ما أسلفنا .

وقد بدأت الثنائية قديما عند « أرسطو » وأستأذه « أفلاطون » . وحديثا عند « ديكارت » الذي فصل بين مفهوم المادة - باعتبارها امتدادا - ومفهوم العقل - باعتباره تفكيرا ، وفشل في شرح العلاقة بينهما حتى حاول « جلنكس » + ١٦٦٩ A. Geulincx ردها الى المصادفة بفعل الله المباشر - وهذا هو مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism عند « مالبرانش » وهو تفسير لم يرق رجال اللاهوت لأنه رد الى الله كل جريمة يأتيها الانسان ! ( وان كانت الثنائية مذهب العقائد الدينية كلها ) .

وذهب « سينوزا » الى اعتبار الوجود - بما فيه من مادة وفكر - حقيقة واحدة ، فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحد Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث في تفسير الوجود النظر في مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضي السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولا لاشكاله ، فمنهم من ذهب الى أن وراء الظواهر الها أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته . ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده في نظر الناس ... الى غير هذا مما أشرنا اليه من قبل .

حسبنا هذه الكلمة بيانا لعلم ما بعد الطبيعة ( الفلسفة العامة ) وعلاقته بشكلة الوجود . وإشارة خافتة للمذاهب التي وضعها الفلاسفة حلا لاشكالاته . ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضعيين والتجريبيين ومن اليهم . توطئة مناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه . عسى أن يزيدنا هذا بيانا بحقيقة هذا المجال .

### مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في عوامش الصفحات وصلب الإعلام  
يمكن الإطلاع على المصادر التالية :

- Gotshalk. D.W.. *Metaphysics in Modern Times* (1940).  
Hoernlé, R.F.A., *Studies in Contemporary Metaphysics*  
Marvin, W.T., *A First Book in Metaphysics*  
Taylor A. E., *Elements of Metaphysics*  
Deussen, P., *Elements of Metaphysics*  
Fullerton, G.S., *System of Metaphysics*  
Hamilton, *Lectures on Metaphysics*  
Durant Drake, *Invitation to philosophy*, 1933  
Bergson, H. *Intr. to Metaphysics*, Eng. Trans. by T.H. Hulme.  
Whiteley, C. H. *Introduction to Metaphysics* (1950)  
Hodgson, *The Metaphysics of Experience*  
Bradley, *Appearance and Reality*  
Mackenzie, J.S. *Elements of Constructive Philosophy*  
Josiah Royce, *The World and the Individual* 2 vols.  
Caird, E., «Metaphysics» (in the *Encyclopedia Britannica*)  
Fouillée, A. *L'Avenir de la Métaphysique*  
Lachelier, J., *Psychologie et Métaphysique*  
Hook, S. *Metaphysics of Pragmatism*  
Whitehead, A. N., *The Function of Reason*, 1929  
Collingwood, *An essay on Metaphysics*  
Gusodorf, G., *Traité de Métaphysique*, 1956.

## الفصل الثاني

### ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

#### عرض ومناقشة

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية - عدا، بعض مفكرى العرب  
للفلسفة - نقد الغزالي للتفكير الفلسفى - كانط والميتافيزيقا التقليدية -  
موقف الوضعية التقليدية ( الكلاسيكية ) من التفكير الميتافيزيقى - تمهيد  
في الوضعية المنطقية المعاصرة - موقفها من التفكير الميتافيزيقى : انكار  
الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة - مناقشة خصوم الميتافيزيقا - مناقشة  
مفكرى العرب - مناقشة الوضعية التقليدية - مناقشة الوضعية المنطقية  
- وجه الحاجة الى ما بعد الطبيعة .

#### تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية :

أثار التفكير الميتافيزيقى من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية  
وسوء الظن ، فضايق العامة وأنصاف المثقفين بالفلسفة لفرط عجزهم عن  
فهم معانيها الدقيقة ومفهوماتها الوعرة العميقة ، وأنكرها خصومها من  
المفكرين وتولوها بالسخرية اللاذعة ، فروى « وليم جيمس » + ١٩١٠  
أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطعة أو  
« قبعة » سوداء لا وجود لها !! وقال « فولتير » + ١٧٨٨ Voltaire :  
اذ رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم  
أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا .. ! الى آخر هذه الموجة من السخرية .

وفى العصور القديسة تصدى لهدم الفلسفة الميتافيزيقية أصحاب  
مذهب الشك Scepticism - كما سنعرف عندما نتحدث عن الشك  
الايستولوجى (١) والأصل فى الشك أنه تعليق للحكم أو توقف عن

---

(١) انظر الفصل الاول من الكتاب الثالث - وقد اسرنا فى الفصل  
السالف الى شك السوفسطائية وردد ارسطو عليه - وفصلنا فى بيان الشك  
الايستولوجى ودلالته الخاقية فى كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها  
ط ٥ ف ٣ ب ٢ .



اصداره Suspension of judgment ويكفى هذا لهدم العلم وتقويض الفلسفة معا .

وفي العصور الوسطى كان توجيه النقد العلنى للتفكير الميتافيزيقى — الذى ارتضته الكنيسة تأييدا للعقيدة المسيحية — أمرا محرما ، ومع هذا لا يشك المؤرخون فى وجود حركات قوية خفية معادية للتفكير الميتافيزيقى فى هذه العصور ، وان خشى أصحابها أن يعرف أمرهم فينالهم عذاب أليم !

أما فى الاسلام ابان العصور الوسطى فقد ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة الميتافيزيقية فى غير رفق ولا هوادة ، وقوض الأسس التى انبت عليها من غير تردد ولا رحمة .

وفي العصور الحديثة فى أوربا تصدى لنقد الفلسفة الميتافيزيقية وهدمها أصحاب الفلسفات المعارضة ، اذ لم يكن من المعقول أن يسلم بها أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية من أنكروا الاهتمام بالعقل أداة لمعرفة الحقيقة ، أو يرضى عنها أصحاب الوجودية الذين رفضوا التسليم بقدرة العقل على ادراك التجربة الانسانية الحية ، والالمام بعلاقة الانسان بالكون ، أو يقبل التسليم بها أصحاب الفلسفة العملية البرجماتية الذين وحدوا بين معنى الفكرة وآثارها العملية فى حياة الانسان ، بل رفض التفكير الفلسفى الميتافيزيقى أصحاب النزعة العلمية المتطرفة Scientism الذين يعتقدون أن الحقائق لا تكون الا فى العلم الطبيعى وحده ! ومن هؤلاء فى انجلترا أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philosophy فيصرح « برترند رسل » بأن الفلسفة عليها أن تستقى أحكامها من علم الطبيعة ! وفى ألمانيا من أصحاب هذه النزعة المتطرفة « هوسيرل » + ١٩٣٨ E. Husserl الذى يريد أن يجعل الفلسفة علما طبيعيا ! بل يؤيد هذه النزعة أصحاب الفلسفات النسبية جميعا Relativism وفى مقدمتهم فى فرنسا الوضعيون الذين تابعوا « أوجيست كونت » فى استبعاد الميتافيزيقا من نطاق البحث ، ( م ١٧ - أسس الفلسفة )

بحجة أنها عقيمة غير نافعة من ناحية ، وأنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي الناضج من ناحية أخرى ! والوضعيون المنطقيون : — في النمسا وانجلترا وأمريكا — ممن استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من نطاق البحث بحجة أن عباراتها لا تشير الى مدلول حسي في عالم الواقع ! والآن نقف قليلا لبيان بعض هذه الاتجاهات ، ولنبدأ بالحديث عن :

#### عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة (١) :

كانت فلسفة اليونان وعلومهم مثار الشك عند المتطرفين من أهل السنة ، وكان المفكر يتهم بالزندقة اذا نزع في تفكيره نزعة فلسفية ! ومن هنا كانت علوم القدماء في نظر هؤلاء المتزمتين حكمة مشوبة بكفر ، فتخفى المشتغلون بالفلسفة اتقاء للناس ! وطولب المحترفون من نساخي الكتب في بغداد ( عام ٢٧٧ هـ ) بأن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتابا في الفلسفة ! وحارب المنطق اليوناني اتقاء لخطرته على العقيدة ، برغم تأييد بعض أهل السنة له ، واعترافهم بمنفعته للدراسات الدينية ، وصدرت فتاوى دينية تحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق !!

ولكن أعقب خصوم الفلسفة تفكيراً ، وأغزروهم مادة وأوسعهم اطلاعا ، وأقدرهم على كشف مواطن الضعف في تفكير الفلاسفة . كان « الغزالي » ، ولهذا آثرنا أن نقف قليلا عند :

#### نقد الغزالي للتفكير الفلسفي :

يسهد الغزالي لحملته على الفلسفة بقوله في « المنقذ من الضلال » ان من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساد . وأنه لم ير أحدا من علماء الاسلام صرف هتته وعنايته الى ذلك ( الرد على الفلاسفة ) . . .

---

(١) سنقتبس هذا الحديث من فصل طويل مسهب عقدناه على : موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي في كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — فليرجع اليه من شاء مزيدا وتفصيلا .

ويقول ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ، رمى في عمالة !  
ومن أجل هذا جدد الغزالي في تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة  
بعلم ، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات الى الكشف عما فيها من خداع  
وتلبيس وتحقيق وتخيل . ورأى أن الفلاسفة « على كثرة أصنافهم  
تلتزمهم سمة الكفر والالحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين .  
وبين الأواخر منهم والأوائل . تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب  
منه » .

وتشياً مع منهجه السالف في إبطال ما يبدو في الفلسفة منافياً للدين ،  
مهد بوضع كتابه « مقاصد الفلاسفة » للإبادة عن مذاهبهم وكأنه واحد  
منهم ! ثم اضطلع في « تهافت الفلاسفة » بتنفيذ مزاعمهم وإبطال دعاويهم  
وإثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان ،  
وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين .  
وأن يصرف الناس عن أهلها ويخرج من يخوض في علومها ، إذ قل « من  
يخوض فيها إلا وينطعم من الدين » فإذا انتهى من هذا ، قرر أن التصوف  
يلى الوحي طريقاً الى اكتشاف الحقيقة . وأنه يفوق العقل الذي يتثبت  
به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكها !

وقد قسم الفلاسفة في المنقذ الى ثلاثة أصناف : دهيون وهم الزنادقة  
لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل  
موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان كذلك ...  
ثم طبيعيون وهم الذين سلسوا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات  
الأمور ومقاصدها ، ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة  
والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب . وهؤلاء  
أيضاً زنادقة . ثم الهيون : وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون  
وأرسطو . وقد هاجموا الدهرية والطبعيين ولكنهم استبقوا من ردائل  
كفرهم بقايا ، فوجب تكفيرهم . وتكفير متبعيهم من متفلسفة الإسلاميين  
كابن سينا والفارابي وأمثالهما ! ويرى الغزالي أن مجموع ما صح من  
فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثة أقسام :

قسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره أصلاً .

وقد قسم الغزالي علومهم الى رياضية ومنطقية وطبيعية والهية وسياسية وخلقية . ومجمل رأيه في الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين تقياً أو اثباتاً . . . . . ويبضى في حديثه حتى يصل الى الالهيات ، وهى بيت القصيد . لأن فيها « أكثر أغاليطهم » ، و « مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها . وتبديعهم في سبعة عشر » وقد صنف تهافته لابطان هذه المسائل العشرين . فأما المسائل الثلاث التى خالف فيها الفلاسفة كافة الاسلاميين فكفروا من أجلها فهم :

١ - انكار بعث الأجساد فهم في رأيهم لا تحشر ، والمثاب والمعاقب هى الارواح المجردة ، والعقوبات روحانية لا جسمية .

٢ - قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، وهو كفر صريح ، اذ « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » .

٣ - قولهم بقدم العالم وأزليته .

وليس بين المسلمين من ذهب الى شىء من هذه المسائل - وأما ما وراء ذلك من تقى الصفات وقولهم انه عالم بالذات - ومايجرى مجراه ، فذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بشئ ذلك . ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام ، كفرهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة .

وقد ندد الغزالي في نهافته بالفلاسفة ، ورماهم بالغباوة والحق والزيف وسوء الظن بالله ، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه ! ولكن تفكيرهم كان أقسى ما في حيلته التى أماتت الفلسفة في الشرق الاسلامى - فيما ظن المستشرق مونك - S. Munk ١٨٦٧ - وضعفت التفكير الفلسفى في العالم الاسلامى وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو أو ابن سينا أو غيرهما . وانصرف



المفكرون في المغرب الاسلامي عن الضيعة وما بعد الطبيعة ، واتجهوا  
الى العلوم العملية من اخلاق وسياسة - فيما يقول المستشرق دى بوير  
De Boer .

وليس بدعا منه هذا الهجوم . فان علماء الكلام - فيما يقول البارون  
كارا دى قو Carr de Vaux في كتابه عن الغزالي ، قد زاولوا  
محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة ، لأن مذهبهم - بالغا  
ما بلغ اخلاصهم في ايمانهم - خطر يهدد الدين في رأى حماة ، لأنهم  
يعتزون بالعقل أكثر مما ينبغي .

ولكن من الانصاف لهذا الرجل أن نقول ان الغزالي مع عدائه للعقل  
ومحاولته ابطال الفلسفة ، لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل ، لأن  
« الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع  
فيه الى اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ،  
والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول  
في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان ، ثم  
يعقب قائلا في تهافته « فهذا الغش ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد  
مذهبهم فيه دون ما عداه » . ثم انه يشكو في « معيار العلم » وفي  
« المنقذ » من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنها من علوم  
الفلاسفة الملحدين ، وهو يقرر أن الرياضيات مفيدة في ذاتها ، وأنها في  
أصلها لا تتعلق بالدين نفيًا أو اثباتًا ، وان عاد فعذر مما ينجم عنها من  
آفات ، ينص عليها في المنقذ وفاتحة العلوم معا .

ولم يكن الغزالي أول من اضطلع بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة وتبيان  
باطلهم ، فقد سبقه الى ذلك « ابن حزم » في فصله . و « الجويني » في  
برهانه في أصول الدين وارشاده في قواعد الاعتقاد . . . وغير هذين  
من أسلافه . ولكن الغزالي كان في حملته على الفلسفة وتفنيدها  
الذعيم نقدا وأقوامهم تأثيرا في نفوس الناس وعقول المفكرين معا ؛ وعلى  
نهجه سار الذين حاربوا الفلسفة ودعوا الى اضطهاد أهلها . وساعد  
هذا كله على ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي ، بل لعل أثره

قد امتد الى الغرب الاسلامى حتى كانت محنة ابن رشد واحراق كتبه واصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! بل بالغ المتأخرون من رجال الدين منذ القرن السابع للهجرة فى التنفير من الفلسفة وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهزوى المتوفى عام ٦٤٣ هـ فتوى دينية يحرم فيها الاشتغال بالفلسفة والمنطق تعليما وتعلما .. !! ومضى فى معاداة الفلسفة ابن تيمية الحنبلى ( المتوفى عام ٧٢٩ هـ ) وتلميذه ابن قيم الجوزية ( المتوفى عام ٧٥١ هـ ) وغيرهما من الحنابلة المتزمين (١) .

### كانط والميتافيزيقا التقليدية :

بل رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدى امام الفلسفة العقلية فى القرن الثامن عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant اذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة فى عصره وهى الرياضى والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجب الأولان وأرضاه الأساس الذى قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجماطيقية dogmatic التى لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهاناً ، وبمقدار اتفاق العقول فى مجال العلم الرياضى والعلم الطبيعى بمقدار اختلافها بصددها ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب فى استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية — وان سلم بأن فى الانسان استعدادا طبيعيا للميتافيزيقيا من الناحية الخلقية .

وانتهى الى أن العقل النظرى بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء الى ادراك حقيقة الأشياء فى ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة — ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التى تدعى قدرة العقل على ادراك موضوعات تتجاوز ادراك التجربة ، وبهذا تتخطى الأشياء كما تبدو لنا الى الأشياء فى ذاتها ، من هنا استحالة قيام

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كله كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

ميتافيزيقا نظرية في نظر « كانط » ، قرر هذا في عدة رسائل وضعها بين عامي ١٧٦٠ - ١٧٧٠ ثم عاد فأثبتته بوضوح وتفصيل في كتابه « نقد العقل النظري الخالص » .

هذه هي الميتافيزيقا التقليدية التي توخى ابطالها . ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية . أو هي الفلسفة عينها . لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل ، فقرر في كتابه « نقد العقل العملي » وجود الله وحرية الانسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلّمات » *Postulates* لا تدخل في نطاق العقل النظري الذي لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء ، هي مسلّمات العقل العملي وليس في وسع العقل النظري أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هذا فان المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ، ويكفى ما أسلفنا اشارة الى خصومة « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التي أقام عليها رأيه .

وليس من شأننا أن نخوض في هذه الحملات ، ولا أن نقف لتأريخها وتتبع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها من أصحاب النزعة العلمية المتطرفة . ونعني بهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نعقب بمناقشتها وبيان وجه الحاجة الى الميتافيزيقا :

### موقف الوضعية التقليدية ( الكلاسيكية ) من التفكير الميتافيزيقي :

أنكر المذهب الوضعي كل تفكير قبلي ميتافيزيقي . واستبعد البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى . ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بناهج البحث التجريبي . وقد كان أوجست كونت *August Comte* + ١٨٥٧ امام هذا المذهب وواضع اسمه يقول *G.H. Lewis* في كتابه « فلسفة العلوم عند كونت » *Comte's Philos.* ان الوضعية عنده تهدف الى خلق فلسفة للعلوم *of Sciences*

كأساس لايمان اجتماعي جديد ، ان هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت دينا اله الانسانية (١) .

والوضعية تنتهي الى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها ، وافتقدت ما يبرر وجودها ! كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم ! وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعا ومنهجيا ، ثم تشعب الى علوم ، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث ، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! اذ اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث السيكولوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة في نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، اذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي الى حل نهائي غام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التي تصادفهم ، بل ان غايتها ومنهجها لا يزالان موارا للجدل والمناقشة ، واذا نحن قارنا بين النجاح الذي أصابه العلم الوضعي ، وبين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة *a priori* لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس في مقدور العقل البشري أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلي الصحيح انما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التي تربط بعضها ببعض الآخر .

---

(١) انظر أيضا

Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte

في جزئين ترجمه للفرنسية Bordeaux

J. S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clénemce

E. Caird, Social Philosophy and Religion of Comte

( ولا سيما الفصول الثلاثة الاولى وهي ثلاثة أرباع الكتاب ) .



والبحث العقلي في موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة البشرية نسبية ، ولا يحاول الوضعيون (١) أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل وتقده ، بل يدللون عليها بما توهموه تاريخا للعقل ، فيرى « كونت » أن العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هي الدور اللاهوتي théologique والميتافيزيقي métaphysique الواقعي ( أو الوضعي وهو الدور العلمي ) positif وهذا هو قانون الأطوار الثلاثة :

في الدور الأول كان العقل يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة ، وكان منهجه في ذلك قائما على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية — كالألهة والشياطين — وقد أثرت المعاني اللاهوتية تأثيرا ملحوظا في الحياة الخلقية والاجتماعية . وبدا هذا الدور حين استقرت الكتلكة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفي الدور الميتافيزيقي يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر الى علل مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء ، وهي معاني مجردة ، بهذا خالف الدور اللاهوتي في أنه أحل المجرد مكان الشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة ( الملاحظة ) فتحتل فيه مكانا ثانويا .

وفي الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعا ومنهجيا ، ويعدل عن البحث في أصل الكون ومصيره وعقله الخفية ، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقينها على

---

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22. في ( النسخة الانجليزية

ج ١ ص ٢٣ - ٢٤ ) وقارن يوسف كرم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٠٠ - ٢ .

H. Calderwood, Hand book of Moral Philosophy, p. 388 ff.

J. Martineau. Types of Ethical Tyecory vol. I Book II p. 394-512.

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال . وبهذا يهتم العلم  
بالاجابة عن السؤال : كيف حدث ، وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟  
بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة  
مر بها العقل البشرى فى تطوره الى الكمال ، وكل موضوع يمكن  
معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا  
المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل  
التي لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبدا لأنها مجرد  
كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل  
البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن  
يقرها أو ينقضها ، وسرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه  
على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

وقد جاهد أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية  
الصورية عن الفلسفة وعلومها ، واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية  
التجريبية ، وتركوا الخيال والاستدلال منهجا واصطنعوا مناهج  
التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها الى دراسة  
الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية  
والجزئية ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ E. Renan فى تاريخ  
الأديان ، ودور كايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى  
برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخلاق . وجوبلو + ١٩٣٥  
E. Goblot فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين  
+ ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال .

#### تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة :

نشهد بكلمة عن الوضعية المنطقية المعاصرة . نجلو بها ما يحتل أن  
يكون غامضا منها . عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير  
الميتافيزيقى .

الوضعية المنطقية (١) اتجاه فلسفى يهدف الى هدم الفلسفة ! قصر اتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا ، متأثرين فى هذا بالتجريبية البريطانية التى حاولت — منذ القرن السابع عشر والثامن عشر على يد لوك وباركلى وهيوم — أن تحدد معانى الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون المنطقيون كل ألوان المعرفة العلمية الى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين فى هذا بالوضعية التى عرفت فى القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت فى فرنسا وايرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach فى النمسا ، ودعوا الى رفض مناهج الاستنباط العقلى فى غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضى عند أمثال « هلمهولتز » + ١٨٩٤ Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين + ١٩٥٥ Einstein ، بل كان مرجع الفضل فى مناهج هذه التجريبية المنطقية الى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال « فريجه » (٢) و « وايتهد » + ١٩٤٧ Whitehead و « برتراند رسل » و « وٲجنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein (٣) •

وكثيرا ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

- (١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية Logical (or Scientific) positivism or empiricism
- (٢) F.L. Frege + 1925 رياضى ومنطقى المانى . كان أستاذ الرياضة بجامعة يينا ( من سنة ١٨٧٩ الى ١٩١٨ وقد جهله او أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى فى القرن الماضى غير منازع . ويعتبر جورج بول ثانى مؤسسى المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .
- (٣) ولد فى النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق فى نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

و « وايتهد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه (١) . اذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضيات وردها الى مبادئ منطقية ، وارجاع المبادئ المنطقية الى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعا ، وبعد نشر هذا الكتاب بآمد غير طويل تصدى لنقده انفلاسفة والمناطق ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فيتجنشتاين » الذي فطن الى قيمة هذا الكتاب كلفة رمزية . والى ضرورة اقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لامكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا الى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه *Tractatus Logico-Philosophicus* الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التقت عنده « مدرسة فينا » *Viennese (or Vienne) Circle* التي صدرت عنها الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية .

كان هذا بالاضافة الى أنه نقد لكتاب أصول الرياضيات السالف الذكر . محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحيلة على الميتافيزيقيا باعتبارها خطأ مرده الى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت جماعة فينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك » (٢) وكان من أعضائها البارزين « رودلف كارناب » (٣) و « برجمان »

---

(١) صرح اتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين . وظن « رسل » بدوره انه ينتمى الى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطق ( انظر *Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945* ) ولكنه ليس واحدا منهم .

(٢) *Moritz Schlick* قتل طالب بجامعة فينا ربما بالرصاص لانه اعتقد خطأ انه صرف عنه صديقه ! وبمقتله عام ١٩٢٦ انحلت جماعة فينا وان لبث اتجاهها العلمي قائما .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا في جامعة فينا فاستأذا للفلسفة في جامعة براغ الالمانية . ثم عاجر الى امريكا وعين استأذا للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٢٦ ثم نقل الى جامعة كاليفورنيا . وقد شارك في نشر *Journal of United Science* وكان اهتمامه منصبا على المنطق الصوري



و « برجمان » Bergmann و « هربرت فيجل » المولود عام ١٩٠٢ H. Feigl و « نيرا » O. Neurath ١٩٤٥ و « ويسمان » H. Waismann ١٩٥٩ وغيرهم . ولما نزع هتلر الى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة . فرحل ويسمان ونيرا الى انجلترا — وكان يقيم بها فتجنشتاين . وأما فيجل وكارنب فقد رحلا الى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي . لأنها تدّين بشر كبير من اتجاهها الى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان — على يد فتجنشتاين وغيره — أن التجريبية يسكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل النفسي — كما كان حال التجريبية على يد چون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف الى وضع فلسفة علمية جديدة ، كرجع لنظريات فتجنشتاين ومحاولة لتفادي الصعوبات التي واجهتها وعجزت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تعديلات جوهرية جمة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس ممكن أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقيا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف الى تحقيق الوضوح في التفكير وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها (١) .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه . فقد سبق الى محاولة تحقيقها — على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين

---

وتطبيقه على مشاكل الاستمولوجيا وفلسفة العلم . ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معا — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية .

J.R. Weinberg. An Examination of Logical  
Positivism 1939. (Introduction).

(١) قارن

فى القرن التاسع عشر ، ولا يخطئ من يذكر الفلسفة العملية —  
البرجماتية الأمريكية — فى هذا الصدد . وقد كانت الفلسفة التحليلية  
علما على مدرسة كامبردج — التى كان من أسامئها المعاصرون « مور  
E. G. Moore و « برترند رسل » Russell و « ستبنج » Stebbing  
و « بروض » C. D. Broad وكان بينها وبين مدرسة المثالين فى  
أكسفورد صراع حتى عام ١٩٤٠ حين تلاشت المثالية فى انجلترا .

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث  
العلمى ، وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

### موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقى :

( أ ) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن  
نوازن الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع  
اختلافها ومواطن اتفاقها :

تتيز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هى التى  
تسلت الى وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى فى وضعية  
القرن الماضى فتبدو فى جانبها العلمى ، اذ أن صواب الأفكار متصل  
بمدى ما تحققه للانسان من مصالح ؛ فالمقياس الرئيسى لكل ما هو  
علمى أصيل هو قيمة المعرفة فى حياة الانسان ، وثانيهما اهتمامها بالتطور  
التاريخى فى مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج التجريبى  
مصدرا للحقائق . وهذه هى الخاصية الوحيدة التى تسلت الى مدرسة  
فينا وان أدركها تطور على يد أعضاء هذه الجماعة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من  
قضايا اللاهوت . وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى  
حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعا ، ومن ثم وجب رفضها . والاكتفاء  
بقضايا المجال التجريبى . لأن التثبت من صحتها فى حدود الخبرة

الحسية ميسور لكل باحث ؛ ومن رأى الوضعيين أيضا أن التفكير الميتافيزيقى عديم النفع .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية الكلاسيكية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية المنطقية المعاصرة فانها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماما ، ولا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس انها عديمة النفع في حياة الانسان ، ولا على أساس انها لا تحتل برهانا ولا تقبل حلا ، ولكن على أساس انها كلام فارغ nonsense لا يحل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ . ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها عند جماعة فينا بأي وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فينا المنطقية ، وان لم توجد بينهما هوة حقيقة القرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا ، لان مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدي بنا في يسر الى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا لان هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التي دعت اليه » .

ومع استثناء « ماخ » وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما بعد الطبيعة مجسوة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهانا ولا جدوى من ورائها .

هذا الى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخيا — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقى ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نسط واحد . بصرف النظر عن مكانها من التاريخ . ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الاتجاهين . فالقياس الوحيد لقيسة الأفكار والمفاهيم عند الوضعية المنطقية انما يكون بتحليلها منطقيا للتثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية . أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياسا لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند

الحديث على قانون الأنوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كليهما بالمنهج التجريبي، باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة، ومع هذا فإن دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين (١) — كما أشرنا منذ حين .

#### (ب) انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وايضاحا للاشارات السالفة في انكار التجريبية المعاصرة للتفكير الميتافيزيقي ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقي للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم الى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل الى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهاية الكون ومكان الانسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا امكان التوصل فيها الى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة الى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعند الوضعيون المنطقيون الى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق في أمرها ، وانهت تحليلاتهم الى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى — كما قلنا من قبل — وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فماذا يراد بالتحليل المنطقي ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ ، والا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلا بتحقيق هذه الغاية ، انما يراد بالتحليل المنطقي ازالة اللبس والابهام عن الافكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة . فالتحليل يتناول اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون في دراساتهم العلمية ، وبهذا



التحليل يمكن التمييز بين العبارات التي تحمل معنى ، والعبارات الخلو من كل معنى .

ان القضية — في عرف : المنطق التقليدي — هي كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهي تبدو في نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية تفسيرية . وأخرى تركيبية تأليفية ، فلنعقب على كل منها بكلمة حتى تبين الأساس الذي أقام عليه الوضعيون المنطقيون استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى .

القضايا التحليلية *Analytic Propositions* : هي أحكام أولية قبلية سابقة على التجربة كقولنا : الجسم ممتد ، الكل اكبر من جزئه ، ما هو هو ( وهو مبدأ الهوية ) . . . . ومثل هذه الأحكام يصدق بها العقل متى عرف مفهومات حدودها ، وانكار القضية التحليلية يتضمن تناقضا ، فقولنا  $2 + 2 = 4$  — اذا اتفقنا على معانى حدودها كان انكارها يعنى أن  $1 + 1 = 1$  لا تساوى مختصرها وهو رقم ٤ ! أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، ومن هنا قيل ان القضية التحليلية صادقة على سبيل اليقين فى كل الأحوال . . . حتى فى المريخ ! ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية ، يستخرج محمولها من موضوعها بغير زيادة ، قيل انها لا تنبىء عن علم جديد ، ومن هنا قيل انها تحصل حاصل *tautology* ويتشثل هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم الصورية ( وهى المنطق والرياضيات ) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه أى قانون عدم التناقض

*Law of non-contradiction (Consistency)*

أما القضايا التركيبية *Synthetic* فهى عبارات تزيد محمولاتها عن موضوعاتها ما ينبىء عن علم جديد . ومن ثم كانت تحتل الصدق والكذب ، ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعدية تكتسب بالتجربة مثل : الخط المستقيم أقصر بعد بين نقطتين . وتشثل مثل هذه القضايا فى العلوم الطبيعية . وميزتها امكان التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع الى الطبيعة . وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية — حالا أو مستقبلا — ( م ١٨ أسس الفلسفة )

فهي عبارة لا تحمل معنى (١) ، وسنعود الى الحديث عن مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام على مستويات الحق والباطل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية اما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهي تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التي تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اختباره تجريبيا ، وما عدا هذين النوعين من العبارات يعد في نظر الوضعيين المنطقيين أقرب الى التعبيرات العاطفية الاتفعالية منه الى المعرفة العلمية، ومن ثم كان في نظرهم كلاما فارغا لا يحصل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تستبعد من مجال البحث العلمى العبارات الانشائية عند النحويين — كالأمر والنهى والتعجب والاستفهام — كما تستبعد قضايا القيم ، وهي العبارات التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال ، لأن « ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، وسنعود الى بيان هذا في الباب الرابع — كما تستبعد قضايا الميتافيزيقا التي قد تعد في نظر النحويين مثلا عبارات مفيدة تألف من مبتدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية ... هذه العبارات لا تعتبر في رأى هؤلاء الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه ، لا تدخل في مجال القضايا التحليلية لأن محمولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ، ولا هي تساويها بحيث تعتبر تفسيرا لها ، ومن

(١) انظر : A.J. Ayer Language, Truth and Logic, 1949.

ولا سيما ص ١٦ و ١٧ عن الاولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ - ٩٠

M. Conforth. In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism, 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها عن موقف « آير » بوجه عام

H. Feigl. Logical Empiricism (in : Twentieth Century Philos., 1947.

Pap. (Arthur). Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1948. ch. XXXI., p. 857 ff.

د . زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا

ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل : ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل ، فليس في العالم الخارجى كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ الخ . ان « الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه العبارات لا تيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي ولا بأى منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات فيما يروى عن الوضعيين المناطقة « وينبرج » في الفصل الذى عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا (١) أما مناهج الحدس والاستنباط العقلى التى اصطنعها الفلاسفة العقليون في اقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلا في نظر هذه التجريبية المنطقية .



ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية في مهاجمتها للتفكير الأولى الميتافيزيقى واهتمامها بالرياضيات قد عرفت منذ قرنين من الزمان، فان « دافيد هيوم » + ١٧٧٦ هو جد الوضعية المنطقية في هذا الصدد غير منازع ، اذ صرح في كتابه « بحث في العقل البشرى » — منذ فرنين من الزمان — برفض التفكير القبلى أداة لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطأن الى صحته . ويقول كلمته التى تردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : اذا عرض لنا أى كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا: هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد ؟ فاذا كان الجواب سلبا فلنأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبي الذى يتناول حقائق الواقع في هذا الوجود ! فاذا كان الجواب سلبا وجب أن نلقى بالكتاب الى النار ونحن آمنون ، (Commit it then to the flames) اد لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب الا السفسطة والوهم والخداع (٢) .

Weinberg, op. cit., ch. 4, p. 179.

(١)

D. Hume. An Enquiry Concerning Human Under-

(٢)

Barnes p. 25.

standing. Part III. Sec. XII.

وكارنب وكذلك في آير كما سنعرف بعد قليل .

وقد راق هذا النص دعاء الوضعية المنطقية لأنهم ينكرون كل معرفة أولية قبلية ، ويردون العلم الصادق الى التجربة أو الرياضية ولهذا يقتبس « كارناب » Carnap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلا : ونحن على اتفاق مع هذا الرأي الذى يقوله « هيوم » وخلاصته مترجما الى لغتنا — أى لغة التجريبية المنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فأنها عديمة المعنى (١) .

هذا هو موقف « كارناب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A.J. Ayer زعيم الوضعية المنطقية اليوم فى انجلترا ، فانه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيا أقل تواضعا اذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية فى أن الجملة لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية الصورية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية ، تتجرد من كل معنى (٢) ؟

واذن فقضايا العلوم اما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل ، أى لاتبنىء عن علم جديد ، أو تكون فروضا تجريبية توصلنا اليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن الثبت من صحته بالخبرة الحسية (٣) .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية (٤) ورفضت النظر

---

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31.

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax. p. 36.

A. J. Ayer. op. cit., p. 54. (٢)

W.D. Ross. op. cit., p. 30-1. : : (٣) قارن :

(٤) انظر فى تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها Conforth In Defence of Philosophy. Against Pragmatism and Positivism



الميتافيزيقي ومناهجه (١) ، لأنها أنكرت كل تفكير أولى قبلي سابق على التجربة *à priori* — في غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقي تستخدم ألفاظا تحمل معاني اتفق عليها بين الناس ، فهي تحدث عن موجودات لا وجود لها في الحس فلا يمكن التثبت منها بالتجربة . ولهذا ذهب هؤلاء الوضعيون الى أن القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى لأنها لا تحتل صدقا ولا كذبا ، ومن هنا كانت عبثا صيانا . فكل معرفة لا تقوم على المنهج التجريبي المحض ، لا ترتقى الى مرتبة العلم . لأن العلم لا يقرر شيئا الا بالقياس الى الواقع ، ولا يقنع بوصف الأفكار أو تصور الخواطر . ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لادخال النزعة الذاتية في البحث ، انه لا يقنع بغير التعبير عن الواقع واخضاعه لمحك الملاحظة والتجربة وهذا ما لا يتيسر في البحث الميتافيزيقي (٢) .

ان الفلسفة — في نظر هذه التجريبية العلمية — تحليل لغوي ، وثبتت من مدلولات الألفاظ باستفتاء الطبيعة ، وليست وصفا « للأشياء بالذات » لأن هذه الألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فاذا كان ما بعد الطبيعة بحثا في الوجود بما هو كذلك ، فان الوضعية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة موجودة في الواقع ، وليس ثمة شيء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت منه ، ومن ثم يوصف بأنه صواب أو خطأ بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتل الصدق أو الكذب ؛ من العبث اذن أن يقال ان مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم على منهج الاستنباط العقلي الذي يبدأ بمسلمات تفترض صحتها مجرد افتراض — فيما يقول هؤلاء .

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث، لأن عباراته لا تدخل في نطاق القضايا التحليلية ولا في مجال القضايا التركيبية . وانما هي كلام خلو من كل معنى يسكن التثبت منه بالخبرة

---

(١) قارن A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic* (1949) الفصل الاول وخصوصا ص ٢٤ وما بعدها .  
(٢) قارن : Cornforth, op. cit., p. 20-21, في شرحه لموقف آير .

الحسية ، ولم تقصد الوضعية الى اقامة نظريات فلسفية جديدة ، بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقي ، انها تنفر من الغموض والابهام ، وترى أن ما يتعذر ايضاحه يجب اهماله ، لأن اللغة الواضحة هي وحدها لغة العلم ، وفهمة الفلسفة الأصلية خدمة العلم ، هي الكشف عن التركيب المنطقي للغة ، فاذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلي — مهتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ، وأن كثيرا من أحداث التاريخ مجرد خداع ! فيما يروى عنهم « بارتر » .

حسبنا هذا بيانا لموقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي ، بالاضافة الى ما قلناه عنها في حديثنا عن موقف أتباعها من معنى الفلسفة (١) ، وما سنقوله عن « مبدأ التحقق » عند دعايتها عندما نعرض لمقاييس الحق والباطل (٢) .

#### مناقشة خصوم الميتافيزيقا :

على النحو السالف الذكر كانت حملات النقد والسخرية التي شنّها على التفكير الميتافيزيقي البارزون من خصومه ، ولعل من حقنا أن نقول ان ما صدر من هذه الحملات عن جهل أو تعنت ، لا يستحق أن نقف عنده لنكشف عن تهافته ، ونبين عن موطن الخطأ فيه !

أما عن موقف الشكاك وأثره في الحيلولة دون قيام العلم والفلسفة ، فحسبنا اقتناعا بتهافته ما ذكرناه في الفصل السالف عن موقف « أرسطو » من شك السوفسطائية ، ومهارته في تفنيد حججهم ، والكشف عن مغالطاتهم (٣) ، بل يكفي ما سنذكره عن موقف « ديكارت » من شكاك القرن السادس عشر ، وقدرته على تقويض اتجاههم وابطال حججهم (٤) .

---

(١) أنظر ما قلناه عنها في الفصل الاول من هذا الكتاب .

(٢) في الفصل الثاني من الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٣) أنظر ما قلناه عن امكان قيام ما بعد الطبيعة في الفصل الاول من

الباب الثاني .

(٤) أنظر ما سنكتبه عن بعض اساليب التيفن ، في الفصل الاول

من الباب الثالث في هذا الكتاب .

وحسبنا أن نقف لمناقشة خصوم الفلسفة من العرب . في العصور الوسطى . وخصومها من الوضعيين والوضعيين المنطقيين في الغرب .

### مناقشة خصوم الفلسفة من العرب :

إن نظرة المتزمتين من رجاء الدين إلى الفلسفة . لا تشل رأي الإسلام في النظر العقلي ، ولا تعبر عن موقفه من حرية الفكر ، فقد كفل الإسلام للعقل حريته في مزاولة وظيفته في التأمل والنظر ، وليست الفلسفة إلا نتاج التأمل في طبيعة الوجود وحقيقة الموجودات ؛ وقد امتدت حرية الفكر في الإسلام حتى شملت حرية الاعتقاد ! قال تعالى في كتابه العزيز « وقل الحق من ربكم . فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (١) وحرم إكراه الناس على اعتناق الإسلام نفسه ! قال تعالى : « لا إكراه في الدين . قد تبين الرشد من الغي . » (٢) ، وفي ضوء هذا أطلق القرآن حرية النظر ، وسجل على المتزمتين أنهم ما يقولون ، بل جعل رسول الله مبلغاً ومذكراً ، لا مسيطراً ومهيماً « فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر » (٣) .

وليس غريباً بعد هذا أن يلاحظ المتبع لتطور الفكر الفلسفي في نراث العرب ، ملاحظته المستشرق « جولدتسيهر » + Goldziher ١٩٣١ من أن حملة المتزمتين من رجال الدين على المنطق لم تسع من أن تحتل متون المنطق مكانها في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية ! ولم تحل دون أن يستند علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية - ولا سيما منذ أيام الفخر الرازي ! بل إن حملة هؤلاء لم تسع المتزمتين من الملحميين من أمثال زكريا الرازي وابن الراوندي من هاجبوا الأديان وتناولوا حتى على القرآن الكريم !! وإن كانت الحملات السالفة الذكر قد ساعدت على جسود التفكير الفلسفي . وأدت إلى إيذاء الكثيرين من أهله .

---

(١) سورة الكهف آية ١٨ .  
(٢) سورة البقرة آية ٢ .  
(٣) سورة الفاشية آية ٨٨ .

أما حملة الغزالي فقد يكون من المفيد في التعليق عليها أن نقول أن كل ما قاله في تكفير أرسطو ومن ذهب مذهبه ، يمكن أن يقوله أى فيلسوف مسيحي ! ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكويني — أعظم الفلاسفة المشائين في العصر المدرسى — أكبر من وقفوا بين فلسفة أرسطو وقواعد العقيدة المسيحية ، فاتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبها الرسمي حتى اليوم ! بل جد فلاسفة الاسلام في محاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة الاسلامية وأبدوا في هذا أصالة لا تخفى ، وكان في مقدمة هؤلاء ابن رشد الذى سعى بالشارح الأعظم ، وحقيقة ان هذا كله لا يكفى لإبطال حملة الغزالي واثبات تهافتها ، ولكن ما رأى في أن تاريخ الفلسفة يعرف كثيرين من الفلاسفة — كديكارت في الغرب والغزالي نفسه في الاسلام — جاءت فلسفتهم على اتفاق مع الوحي الالهى ، وتأييد عقلى لحقائقه (١) ؟ ! ألا يكون من الظلم أن تحمل الفلسفة كلها وزر ما قاله بعض الفلاسفة ممن ندوا عن تعاليم الكتب المقدسة ؟

حبنا هذا تعليقا موجزا على موقف خصوم التفكير الميتافيزيقى من مفكرى الاسلام ، ولنقف قليلا لمناقشة الوضعيين والوضعيين المنطقيين الذين يعدون اليوم أخطر خصوم التفكير الميتافيزيقى .

### مناقشة الوضعيين في رفض ما بعد الطبيعة :

ان الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالا للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن تقول مع بعض مؤرخيهم من أمثال « چاينيه وسيائى » انهم يحرمون على الانسان ثمار شجرة المعرفة ، ولكن ما من شك في أن العقل البشرى سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة ! ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل

---

(١) انظر في هذا مفصلا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .



يساق بفطرته الى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة انسية ، ان وراء العالم المحسوس عالما لا يخضع لمناهج التجربة ، كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بناهجه .

بل ان المعرفة العلمية نفسها تفتقر الى أساس فلسفى ، فان الفلسفة هى التى تقوم بتفسير الملاحظة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العلم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هى التى تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود الى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعى قد كمل لظل العقل الانسانى يتطلب علما للكل whole للسلطان absolute للضرورة necessary علما بالمبادئ والعلل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفى لحل المشاكل التى تواجهنا ، بل ان العلم نفسه ليس الا حقيقة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة — فى نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكنا ؟ وتحت أى ظروف تصور هذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ ... الخ .  
اننا نحتاج الى علم العلم ، الى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل فى مجال ما بعد الطبيعة .

قلنا ان العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة تكون علما (١) ، والعلم لا يدرس الموضوعات التى لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلى ومسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التى تسو على المشاهدة والتجربة ، ولا تكفى الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفى لتفسير الكلى وما ينجم عنه من حكم

---

(١) لان العلم لا يكون الا باكتشاف القوانين العامة التى تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقا لها ، فيما يقول رسل انظر ما كتبناه عن « وضع الفروض » فى الفصل الثانى من الباب الاول .

وقياس واستقراء . والعلم يستخدم المبادئ ، الكلية — كبدأ العلية أو  
الاحتمية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة ... (١) . وسنعود الى بيان هذا  
عند الحديث على وجه الحاجة الى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأضوار الثلاثة عند « كونت » أدخل في باب التفكير الفلسفي  
الميتافيزيقي منه في باب العلم الوضعي . وهذا الى جانب خطئه الذي يشهد  
به استقراء تاريخ الفكر . فالتجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجد  
في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل  
الفرد او الجماعة تفسيرات لاهوتية او ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي  
تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعي الواقعي وتناججه !

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون انه يتشل في عصر ما قبل  
التاريخ وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق  
المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء ، وفي الدور الفلسفي الذي يقال انه  
شمل المصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية،  
وعرفت هندسة اقليدس وطب أبقراط وطبيعات أرسطو وكيمياء العرب  
وطبهم (٢) . وفي الدور الوضعي الذي يقال انه يتجلى في المصور  
الحديثة وجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي (٣) .

واذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير  
الفلسفي تسبق مرحلة التفكير العلمي ، ولعل الأدنى الى الصواب أن  
يقال ان الفلسفة التي تبدأ حيث ينتهي العلم تكمل العلم ، وأنها كما  
قلنا تكملة ضرورية له بالاضافة الى أنها — فيا يقال — قبة في بناء  
لا ينتهي (٤) .

---

(١) P. Janet et G. Séailles, L'Hist de la Philos. p. 22-4.

( في النسخة الانجليزية ج ١ ص ٢٤ - ٦ ) .

(٢) بل يعترف . كونت ، في دروسه في الفلسفة الوضعية بان أرسطو  
كان أول من شرع في نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي الى دورها  
الوضعي ونابغه في ذلك فلاسفة الاسكندرية .

(٣) قارن مع المصادر الساندة . Cornforth, op. cit., p. 9.

(٤) G. W. Cunningham. p. 77-80 and 82.

اذن فمن التجنى أن يقول الوضعيون ان الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضروري أن نبتغنى عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه .

### مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة :

تستند التجريبية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى الى مبدأ التحقق Principle of Verification ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — عليا أو نظريا — فالعبارة التى يستحيل الثبوت من صوابها أو خطئها فى حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياسا تحدد به معانى العبارات ودلالاتها ، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقيا والعلوم المعيارية ( كالجمال والأخلاق ) بعالم الواقع المحس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمى ، وسنعود الى الحديث عنه بشئ من التفصيل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وكلمة معنى لها عند الأستاذ « آير » — امام الوضعية المنطقية فى انجلترا اليوم — استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذى يمكن الثبوت من صوابه أو خطئه فى حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح الا عند جماعة الوضعية المنطقية التى يتسمى اليها « آير » فاننا نسلم جدلا بأن المعنى لا يكون الا حيث تيسر التحقق من صوابه بالحس ، وفى ضوء هذا تفهم العلاقة بين المعنى وامكان التحقق منه ، يقول « بارنز » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة درهام : ان مبدأ التحقق عند اتباع الوضعية المنطقية ( وهو الذى يقول : ان القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع ) هى وحدها ذات معنى (١) هذه العبارة قضية تحليلية ! يقول أستاذ الفلسفة بجامعة دارام : ان مبدأ التحقق عند اتباع الوضعية المنطقيين أنفسهم تحصيل حاصل Tautology وبهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ أن يكون مقياسا لاختبار القضايا ، اذ يجوز أن تكون القضايا ذات

---

(١) W. H. Barnes, Philosophical Predicament, 1950. p. 116-17.

معنى لا يتيسر الثبوت من صوابه بالخبرة الحسية ، وبهذا ينهار أساس  
الوضعية المنطقية !

ولم ينفرد الدكتور بارتز باعتبار مبدأ التحقق فارغا من المعنى ، فقد  
ذهب الى ما يشبه هذا الفينسوف التحليلي « برترند رسل » (١)  
و « كارل پوبر » Karl Popper أستاذ الفلسفة والمنطق بمدرسة  
الدراسات الاقتصادية بجامعة لندن (٢) ، فصرح بأن الوضعيين المنطقيين  
يقولون ان الجملة اذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية ، كانت خالية  
من المعنى ، ويعقب قائلا : ان قولهم هذا لا يدخل في أحد فرعى هذا  
التصنيف ، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية ، ومن ثم يكون فارغا من  
المعنى !

ولا يجوز أن يقال في الرد على هذا ان المبدأ لا يطبق على نفسه ،  
فقد كان يمكن قبول هذا الاعتراض ، لو أن تطبيق المبدأ على نفسه ،  
يؤدي الى تناقض ظاهري Paradox كان يقال : كل حكم عام خاطئ ،  
فنقول : وهذا نفسه حكم عام ، وبالتالي يكون خاطئا ! أو قول  
« ابيمنيدس » الكريتي : « كل الكريتيين كذابون » وهو نفسه كريتي ،  
فحكمه السالف كاذب ، فليس كل الكريتيين كذابين ! .. وهكذا ،  
متى أدى تطبيق الحكم على نفسه الى مثل هذا التناقض جاز استثناءه  
من هذا التطبيق ، ولكن ليست هذه هي الحال في مبدأ التحقق الذي  
أقامت عليه الوضعية المنطقية فلسفتها ، ومتى سقط هذا المبدأ انهارت  
هذه الفلسفة كلها تبعا لذلك ! !

فالعبارات يجوز أن تكون ذات معنى في استعمال آخر لا يقصد به  
المعنى الذي يمكن الثبوت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن « آير »  
يبدو أنه يرى امكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى »  
الا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التي تحصل معنى في غير الاستعمال  
الحسي ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة . واذن فيمكن القول بأن  
مبدأه حتى اذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التي

Bertrand Russell. Logic and Knowledge. p. 376. (١)

(٢) في حواشي كتابه The Open Society



لا يقرها ، فانه لا يكون صادقا ولا كاذبا ، وفي هذا تناقض ، اذ أن « آير » وهو يرشدنا الى نوع العبارات التي تحمل معنى ، يقرر قضية — كقياس لاختبار العبارات — لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها ذات معنى من نوع لم يصفه اطلاقا ، ويعتقد أنه لا يتصل بالحق أو الباطل... وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية — فيما يقول بارتز (١) وبرترند رسل وغيرهما من نقاد هذه الوضعية .

بل لقد قيل في هذا الصدد ان القوانين العلمية التي تستحوذ على اعجاب الوضعيين المنطقيين ، هي مجرد تعبيرات عقلية مجردة لا تشير الى مدلول حسي في عالم الواقع ، فهي تعتبر تشبها مع منطقهم — عبارات فارغة لا تحمل معنى !!

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدي — بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جرينا في هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعا ومنهجيا — كما فعل الكثيرون من كبار الفلاسفة والمناطق المعاصرين من أمثال كارل پوبر — الا أن الفصل بينهما عند هؤلاء الوضعيين أساسه أن ما على يمين الخط الفاصل هو وحده الجدير بالاعجاب والتقدير ، وأن ما على يسار هذا الخط كلام فارغ لا يحمل معنى ! لكننا قلنا — ونعود الى القول بأن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومنهجيه الملائمة لموضوعه، فموضوع العلم هو الجزئيات المحسوسة ، ومنهجيه الاستقراء الذي يستهدف وضع القوانين التي تفسر الظواهر ، وموضوع الفلسفة ما وراء الجزئيات المحسوسة من حقائق لا يتيسر البحث فيها بغير المناهج العقلية، وهذه التفرقة لا تعنى انفصال كل منهما عن الآخر ، ان مرجعها الى شغف العصر الحديث بالتخصص — تخصص كل طائفة من العلماء والفلاسفة لدراسة الموضوعات وفاقا لطبيعتها ، ونوع المناهج الملائمة لدراستها ، والتفرقة بعد هذا لا تمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفة على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره . والتعرف الى طبيعة الانسان

وحياته ، توطئة للافادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة في خدمة الانسانية واسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا الفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث . وأخذوا يرنون الى العلم باعجاب ! ولكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فقمعوا بسمة الهدم زاعمين أن في موقفهم التحليلي خدمة للعلماء ! وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق ان أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يعوزهم الشعور بالتبعة الاجتماعية . لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل في تخير أفكار الحياة اليومية ، ومن يعين النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية لا تهزه مناقشتها التافهة التي لا تحصل — من الناحية الاجتماعية — معنى . . . ! وهؤلاء التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدي نفس الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضى السحيق ، وان كانوا يحذرون من خطر المبالغة في تصور التأثير الذي كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وان تعذر عليهم أن ينكروا تأثيرها في الكثير من الحركات الاجتماعية ، الا أنهم مع هذا الاعتراف يقولون ان لفلسفتهم تأثيرا غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقى الناس والعلماء شر اللبس الذي ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتساعدهم على التعود على التفكير الذي يتناز بالدقة والوضوح ، وهذا بالاضافة الى أنها تخدم العلم الذي يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تشييا مع مقتضيات مناهجه أن يعرض لبحثها وازالة الغموض الذي يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الانساني كما أشرنا من قبل (١) .

والملحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده الى الخبرة الحسية لامكان اختباره في حدودها ،

بالإضافة الى أنهم اعتنقوا رأى هيوم في رد الاتفاعلات والمشاعر الى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الادراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل في نطاق الواقع المحس أو لا يمكن رده الى مجاله ، لا يصلح موضوعا لبحث علمي ، وبهذا خالفوا الحدسين والعقليين في اتخاذ الحدس أو العقل أداة للادراك اليقيني ، اذ لا يعقل — طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يجيء ادراكها عن طريق موجودات غيبية .. ! ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للمعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالما من الحقائق يتعذر ادراكه بغير العقل ، فالقول بالحس أداة وحيدة لادراك الحقائق ، ومعيارا أقصى لاختبار العبارات ، فرض تعسفي يستسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، انهم يضعون أنفسهم في دائرة مغلقة — هي القول بالواقع موضوعا وحيدا للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لادراكه — فاذا قيل لهم ان وراء الواقع عالما آخر من الحقائق ، قالوا : وهل يدرك هذا العالم بالحس .. ؟ واذا قيل لهم ان هناك الى جانب الحواس أدوات للادراك ، قالوا : وما حاجتنا اليها اذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل في نطاق الواقع المحس — يمكن ادراكها عن طريق الحس .. ؟ وهم في داخل هذه الدائرة المغلقة يتولاهم تعصب — لدائرتهم المغلقة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمي ، ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم في هذا شأن المتعصبين في أى مجال — يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير في مصير الانسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية ... ونحو هذا من موضوعات ، والا تحولوا من باحثين ومفكرين الى شعراء وفنانين ، أو الى عابثين يحسبون الدردشة كلاما يحمل معنى ! وما أعجب حجتهم التي يدللون بها على صحة دعاويهم ! انهم يرون أن الحس أداة الادراك الوحيدة ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لادراك حقيقة ؟ !

كان طبيعيا بعد هذا أن ينكروا وجود شيء اسمه عقل ، ان التفكير عندهم مجرد حركات في عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفترق

الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « بارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرنا من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — ان الخبرات التي تهيأت لنا فعلا . لا تكفى قط في تأكيد معرفتنا بالكون . . ؟ ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التي تحدث عنها هيوم أن تفكر وتتصور وتتخيل وتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ ! •

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « قنجنشتاين » : لكي نعرف ما اذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع (١) ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرنا من الزمان عند فيلسوف اسكندراني تجريبي شاك ، هو « سكتوس اميريكوس » (٢) ولنا نقول هذا للحط من أتباع الوضعية المنطقية ، فإن قدم نواة المذهب الفلسفي الحديث أيا ما كان — لا تعيب أصحابه أبدا ، وانما نذكر هذا على سبيل التاريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية ان كل ما لا يمكن التحقق من صوابه في حدود الخبرة الحسية هو كلام غير ذي معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية في كل صورها ، ولعل الأدنى الى الصواب أن يقال ان هذه العبارات الميتافيزيقية قضايا ذات معنى ، وان تعذر الثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ، وفي وسعنا أن تنفادي قصور هذه الاساليب اذا أضفنا اليها وسائل أخرى تصلح لاختبار مثل هذه العبارات التي لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وان كان معنى هذا أن تتغير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمي مجالا ومنهجاً . فلا يصبح الواقع وحده مجال البحث ، ولا تظل الخبرة الحسية وحدها أداة الثبت من صدق العبارات أو كذبها . ومن ثم تتداعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها !

L. Wittgenstein. Tractatus Logico. Philosophicus. p. 43. (١)

Barnes. op. cit., p. 103 (note)

(٢) انظر



ان هذه الوضعية في رأينا تدين بشر من نشأتها ونموها لمقتضيات الحرب ، نشأت كاتجاه مستقل بعد حرب عالمية مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس في عالم الواقع الاليم ، وأطاحت بالقيم في دنيا الحق والخير والجمال ، ونمت هذه الوضعية في ظل حرب عالمية طاحنة أخرى ، زادت الناس نفورا من التفكير النظري المجرد ، وكادت تأتي على ما تبقى في عقولهم وقلوبهم من قيم عليا . . . . . ولنا تنكر بهذا قدم التفكير الوضعي ولا تنتقص قيمته . ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولكننا نشير بما أسلفنا الى أثر الحروب في تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالاضافة الى أن الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم في أسسها وغيروا من مقومات تفكيرهم .

بل ان اتجاه الوضعيين المنطقيين — وهو حملة موجهة الى الميتافيزيقا — لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقي . . . . . ! فهي — رغبة في تحقيق مهمتها التحليلية — قد لجأت الى تقسيم موضوعاتها تقسيما دقيقا كثيرا ما يتعذر على العقول غير المدققة ادراكه وفهمه (١) ، ومع أن هدف الوضعيين المنطقيين هو ايضاح العبارات وازالة اللبس والابهام عن معانيها ، ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخل من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا ان وضعيتهم المنطقية ستكفل بتطهيرها من هذه العناصر ، اتهم مذهبهم بمثل هذا النقص — ان جاز اعتباره نقصا — فذهب « كورنفورس » الى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي ، اذ استبدلت بالعلم المادى الذى يعرفه العالم عالما ميتافيزيقيا من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعا للبحث (٢) ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها الى مناقشات ميتافيزيقية عميقة . وليست « السيماطيقا » — أى البحث في دلالات الألفاظ — الا نظرية ميتافيزيقية (٣) ، بل ان التركيب اللغوى

Arthur Pap, op. cit., p. 477.

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, p. 104.

Ibid. ch. IV., p. 85 ff.

( م ١٩ — أسس الفلسفة )

(١)

(٢)

(٣)

السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصديق المعنى بالقياس الى الواقع. والقول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصادرة على المطلوب ! بل انهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية . من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة ، ولو أنهم تصدوا لبحث هذه العلاقة — كما فعل « قنجنشتاين » — لعرضوا أنفسهم للتفكير الميتافيزيقي ! بل ان من المحقق أن اخضاع التجريبي لما هـنـو منطقي ، مسلمة ميتافيزيقية ! فيما يقول باهم ! (١) واذا صح هذا وكان الموقف الذي وقفوه فلسفيا ، تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها ، وتحقق في أتباعها قول أرسطو : « ان من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقا » . . . ومع هذا الذي أسلفناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال في ابطال هذا الاتجاه — لا يزال لهذه الفلسفة أنصار يدافعون عنها في حماسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمي . . . !

على أن الوضعية المنطقية لا تضادف عند بعض المؤرخين شيئا من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخي الفلسفة المعاصرين من الفرنسيين « اميل بريه » كتابا أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه اني هذا الاتجاه مضر في سطر واحد ! ذكر فيه المذهب الشكلي المحض الذي نادى به مدرسة فينا التي تشغل نفسها بنمى القضية وليس بصديقها أو كذبها . . . !! ولم يزد على هذا شيئا . . . ! (٢) .

حسبنا هذا في مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود اليه بعد في مناسبات أخرى (٣) ، ولنعقب بكلمة عن :  
وجه الحاجة الى ما بعد الطبيعة :

أشرنا الى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ،

Bahm, Ibid, p. 115-16.

(١)

(٢) انظر E. Bréhier في كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosophie الفصل ١١ في نقد المبادئ ص ٦٠ - ٦١ . وأيضا في نقد هذه الوضعية C. E. M. Joad, Critique of Logical Positivism.

(٣) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الاخلاق في الفصل الثالث من الباب الرابع ، وحديثنا عن مبدأ التحقق في مقاييس الحق ، في الفصل الثاني من الباب الرابع .

ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تتفادى هذا النقص ، ونضيف الى ما قلناه أن أرسطو — في معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — وسائر العلوم . بقول ان كل علم يتخذ مجالا خاصا من مجالات الوجود موضوعا لبحثه . وليس من بين العلوم علم يعرض للبحث في الوجود بما هو وجود . أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا ان الرياضيات مثلا تبحث في الوجود من حيث هو كم — سواء كان عددا ( الحساب ) أو شكلا ( الهندسة ) — والطبيعات تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث في خصائص الأجسام دون نظر الى طبيعتها : والكيمياء تبحث في تركيب الأشياء وردّها الى عناصرها ... ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس السلوك ... وفي غير هذا من علوم : وليس بين العلوم جميعا علم يعرض للنظر في الوجود ككل غير مفصل الى موجودات محسوسة . وانا يتناوله بما هو كذلك : فهذه هي مهمة ما بعد الطبيعة (١) .

هذا الى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية ، وتستخدمها كمقدمات أعم من مقدمات هذه العلوم ، دون أن تدلل على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضوعا ومنهجيا ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث في قوانين المكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة ، كقوله ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت الى كميات متساوية ، كان الناتج كميات متساوية ، وعالم الطبيعة يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض الى وضع قوانين ، ويفترض قانون العلية أو قانون عدم التناقض باعتباره بديهية قبلية سابقة على كل تجربة . ومثل هذا يقال في كل علم من العلوم الجزئية . ولكن أحدا من العلماء لا يعرض لدراسة المكان وطبيعته أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون العلية أو التناقض . لأن البحث في هذه الموضوعات لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بناهجه التجريبية . وانا هو مهمة البحث الميتافيزيقي .

ومن هنا مست الحاجة الى وجود ما بعد الطبيعة حتى يثبت صحة هذه الافتراضات التي تبدأ بها العلوم الجزئية ، والا قامت هذه العلوم — في نظر الفكر الجديد — على أسس واهية وانتهت بذلك الى نتائج خاطئة (١) .

بل أن العلم كثيرا ما يستخدم مفاهيم لها طابع ميتافيزيقي ، كالزمان والمكان والموضوعية ونحوها ، والذي يميز العلم من الفلسفة هو المنهج الذي يصطنعه كل منهما — كما قلنا من قبل — وهذا وحده كفيل بهدم كل الفلسفات التي نشأت في ظل النزعة العلمية المتطرفة *Scientism* التي أسلفنا ذكرها .

والواقع ان الناس يشعرون بحاجتهم الى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية ، وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الانسانية ، أو أحسوا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفي الانسان رغبة طبيعية تحمل على التفكير في طبيعة الوجود وتصوره في صورة مثالية كاملة ، تقابل صورة هذا العالم الناقص الذي يعيش فيه (٢) .

هذا الى أن الفلسفة لا تقنع بأن تضم أو تنظم نتائج العلوم الجزئية — على النحو الذي ظنه « أوجيست كونت » بل انها تستوعب عناصر التجربة الانسانية كلها ، وتقتضي الروح الفلسفية أن يلم الفيلسوف بنتائج العلوم والفنون جميعا ، حتى يتسنى له أن يقيم تفسيراً كلياً للوجود ، يعلو على كل ما تقدمه العلوم الجزئية من تفسيرات !

ومع هذا كله فان العلم — فيما رأينا من قبل — قد نشأ في أحشاء الفلسفة ، ثم ترعرع ونما في رعايتها حتى اذا استقل عنها أخذ يتوقف في تفسيره للأشياء عند عللها القريبة ، ويترك للألم أن تواصل البحث عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى .. !

هذا هو تعليقنا على رأى الوضعيين في الفلسفة بمعناها الضيق — أى

Fletcher, op. cit., p. 124-6.

Külpe, op. cit., p. 27.

(١) قارن

(٢)



ما بعد الطبيعة الذى يشمل مبحثى الوجود والمعرفة — أما عن موقعهم من مبحث القيم العليا — الذى يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق — فقد أسلفنا رأيهم فى أن ما يخضع لمناهج البحث التجريبى يدخل فى نطاق العلم ، وأما ما لا يصطنع هذه المناهج فالبحث فيه عبث ومضيعة للوقت ، ومعنى هذا أنهم يلحون فى اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا الى جهود « تين » فى علم الجمال و « جوبلو » فى علم المنطق ، و « ليفى بريل » فى علم الأخلاق ، بل أرادوا مد مناهجهم التجريبية الى سائر العلوم التى كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها — كعلم النفس ، وقد ألمعنا الى جهود « ريبو » فى هذا الصدد وعلم الاجتماع — وقد عرفنا موقف « دور كايم » فى إخضاعه للمناهج التجريبية — وما لا يخضع لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثا يقال للتسلية شأنه فى نظر الوضعيين شأن الغناء وما يدخل فى يابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التى غزت العلوم الفلسفية ، خير يرتفع عن كل شك ، بشرط ألا تنتهى هذه الثورة بالقضاء على العلوم المعيارية الأصلية لأنها تستند الى مبررات قوية مكيئة ، كما سنعرف فى الباب الرابع عند الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

ولعل من الانصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول ان ما بعد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه — قدماء ومحدثين — لأن التفلسف طبعى لكل انسان ناطق ، بل ما أصدق أرسطو حين قال : فلنتفلسف اذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فاذا لم يقتض الامر التفلسف ، وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لعل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : ان من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا ، والى مثل هذا المعنى ذهب « برادلى » حديثا ، ومن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ، حتى قال عنهم « چانيه » و « سيلى » P. Janet and G. Sèailles

أنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! أن موقفهم من  
انكار الفلسفة موقف فلسفى لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من انكار ما بعد الطبيعة ... !  
وقد أشرنا فى مطلع الفصل الأول من هذا الباب الى أن ما بعد الطبيعة  
يطلق عند البعض على مبحث الوجود ونظرية المعرفة ، وأفردنا هذا  
الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع فى دراسة نظرية المعرفة — فى الباب  
التالى — باعتبارها المبحث الثانى من مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

### مصادر الفصل السالف

بالإضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951.  
Joad, The Critique of Logical Positivism.  
Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism.  
Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique  
Liard, La Science Positive et la Métaphysique  
Fouillée, A., Le Mouvement Positiviste et la Conception Sociologique du Monde.  
Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de Métaphysique Positive.  
J. Rig. La Philos. Posit. Résumé.)  
E. Littré, A. Comte et la Philosophie Positive  
Ayer, A., J. Foundations of Emperical Knowledge.  
Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942  
(2) Logical Syntax of Language, 1937.  
(3) Philosophy and Logical Syntax 1935.  
(4) La Science de la métaphysique, 1934.  
Ducasse, C. J., Philosophy as Science.  
Losise Leard, Science Positive et Métaphysique.  
Holmes, E., Philosophy without Metaphysics.  
O. Neurah. Le Développement du Circle de Vienna et l'Avenir de L'Emperisme logique. 1935.  
C. W. Mo. Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empericism. 1937.

## الباب الثالث

### الابستمولوجيا او نظرية المعرفة

تمهيد في مجال نظرية المعرفة

الفصل الاول : اماكن المعرفة

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وادواتها



## نجم الباب الثالث في :

### الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة

انصب الباب السالف على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ،  
ونعني ، بها « مبحث الوجود » كما تصوره العقليون ومن  
جرى مجراهم ، وهاجمه التجريبيون والوضعيون ومن  
ذهب لمذهبهم - قداما كانوا او محدثين - وبقي علينا ان  
نعالج المشكلتين الاخرين في بابين تالين ، نتناول « نظرية  
المعرفة » في الباب التالي بفصوله الثلاثة ، نعالج في اولها  
امكان المعرفة او القدرة على ادراك الحقائق بين منكريها من  
الشكاك ومؤيديها من اهل التيقن ، حتى اذا ثبت امكان العلم  
بالاشياء ، تحدثنا في الفصل الثاني عن طبيعة المعرفة  
والنزاع الذي دار بصندها بين اصحاب المذاهب الواقعية  
 واصحاب المذاهب المثالية - قداما ومحدثين - وعقبنا في  
الفصل الثالث بالمبحث في منابع المعرفة وأدواتها - عند  
العقلين والتجريبيين - ومن ذهب لمذهب كل منهما .

فاذا فرغنا من دراسة المعرفة في هذا الباب ، افردنا الباب  
الرابع للمبحث في مشكلة القيم العليا .

## مجال نظرية المعرفة

كان البحث في مجال نظرية المعرفة ماثرا للجدل بين الباحثين . فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق . على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الانسانية ، وذهب غيرهم الى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته <sup>١</sup> كالادراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه — وترتب على هذا أن اعتبرت نظرية المعرفة علماً لأن علم النفس الذي ألحق به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتدعى لصحة قضائاه ، ولولا هذا لرفضت العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها .

ولكن نظرية المعرفة عند جمهرة الباحثين فيها أوسع مجالاً مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو التيقن بها <sup>٢</sup> والفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة *a priori* والمعرفة التي تجيء اكتساباً *posteriori* وتدرس الشروط التي تجعل الاحكام مسكنة والتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق — ان كان هذا ممكناً . كما تبحث نظرية المعرفة في الادوات التي تسكن من العلم بالاشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة انسال قوى الادراك بالشيء المدرك . وعلاقة الاشياء المدركة بالقوى التي تدركها .

وفي هذا ما يكفي رداً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية . فان المنطق يبحث في القوانين الصورية للتفكير الانساني . وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات — كل منها في مجاله الخاص .

أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث في مادة المعرفة في صورتها العامة ،  
فيدخل في مجالها البحث في بعض المعقولات التي تفرض كافة العلوم  
الجزئية صحتها وتستخدمها استنادا الى ذلك من غير أن تعرض لدراستها  
ومعرفة صوابها أو خطئها .

ولو صحت نظرة الذين يلحقونها بعلم النفس لاتقطعت صلتها  
بالفلسفة ، وخرج من مجالها البحث في صدق المعرفة أو كذبها وفي  
امكان العلم اطلاقا ، ولضاق مجالها ضيقا لا يقوم على أساس .

ان نظرية المعرفة بالوضع الذي أسلفناه علم فلسفي أساسي وليس  
علما جزئيا ، ولا عبرة باعتراض الذين يقولون ان العقل أداتنا في  
تحصيل المعرفة ، وهو في الوقت نفسه وسيلتنا في الحكم عليها ، فكيف  
يتيسر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؛ اذا صح افتراض العقل  
حكما في صواب المعرفة وخطئها وجب التسليم بالمعرفة باعتبارها تتاجا  
له ، وعندئذ يكون من العبث النظر في صحة المعرفة اطلاقا ؛ واذا جعلنا  
حكم العقل على المعرفة موضع شك وجب أن نشك في قدرته على  
تحصيل المعرفة الصادقة ، ومن ثم لا يكون لدينا مقياس نقيس به صواب  
المعرفة أو خطأها ؛ هذا اعتراض له قيته لو افترضنا نظرية المعرفة بحثا  
في كيفية تحصيل المعرفة ، وهو افتراض أسلفنا يبان تهافته لأن مجال  
النظرية أوسع من هذا بكثير (١) .

قلنا ان نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير  
ماهيتها ، وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها . وتتأون بالبحث امكان  
قيامها أو الشك في وجودها ، ولكن البحث في طبيعة المعرفة أو في أدوات  
كسبها يقوم على افتراض القوم بإمكان قيامها . من هنا لزم البدء  
بدراسة امكان المعرفة وعرض ما قيل فيه تقيا واثباتا حتى اذا ثبت لدينا  
أن ادراك الحقيقة في مقدور الانسان ، عقبتنا بالحديث عن طبيعة المعرفة  
وأدواتها .

# الفصل الأول

## امكان المعرفة

Cognoscibility or Cognisibility

تمهيد - ( أ ) مذهب الشك - الشك الاستمولوجي -  
الشك الحقيقي المطلق - ( ب ) مذهب التيقن : تمهيد في الشك  
المنهجي - بعض اساليب التيقن .

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابعها كانوا يفترضون وجود المعرفة الصحيحة وامكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مثارا للشك عند بعض الفلاسفة، اذ أخضعوا هذه الادوات لمحك النقد ، وانهوا من تقديمها الى التردد في التسليم بامكان وجود معرفة صحيحة ، أو قدرة على ادراك حقيقة!

وكان طبيعيا أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا امكان قيام المعرفة الصحيحة - وأولئك هم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatism في مختلف صورته .

اذن فالشك - كنظرية في المعرفة - Scepticism يراد به التوقف عن اصدار حكم ما استنادا الى أن كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين ، وقد اتخذ الشك صوراً شتى سنعرض لها بعد قليل .

أما مذهب التيقن فيراد به أصلاً اقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفي للبرهنة عليه ، وأريد به في الفلسفة امكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الانسان على تحصيلها (١) .



وقد صنف « يكون » الفلاسفة الى اصحاب نزعة تجريبية ودعاة  
تيقن ، فالأولون يستندون الى مجرد الملاحظة الطارئة ، كالنملة تقنع  
بأن تكس مواد غذائها لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادي - أي صاحب  
اليقين وهو الفيلسوف العقلي - فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من  
مادته ، ويشير الاعجاب بدقة صنعه ومهارته ، ولكن النسيج واه تعوزه  
المثانة ولا ينتفع به أحد ، وبين النملة والعنكبوت تقف النحلة - الفيلسوف  
الحق - تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ، وبفنها التي تتميز به تعمل  
وتكد حتى تتحلل المادة وتحيلها رحيقا ، والفلسفة الصحيحة عند يكون  
أشبه ماتكون بعمل النحلة (١) .

وفي عهد « كانط » Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها  
أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث في مدى صحتها ،  
واعتبر « اليقين » أسلوبا للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه  
القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث في طريقة اكتسابها ،  
ولكن المذهب النقدي Criticism عند « كانط » قد تكفل بتقويض  
مذهب اليقين في مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج  
الابحاث النظرية المجردة أقل في مراتب اليقين من نتائج الابحاث التجريبية  
في العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعا لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن  
قدرة الانسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد (٢) ؛  
واذا كان التيقن كمذهب في المعرفة قد توارى اليوم ، فإن الشك كنظرية  
في المعرفة قد اختفى بدوره ، وان تحول الشك هذا الى منهج من مناهج  
التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

---

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فانهم يستقون المعرفة  
الصحيحة من العقل - لا من الخارج - ومذهبهم في نظره كنسيج العنكبوت.  
وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث أنها تقوم على جمع المادة  
التي تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ... حتى  
تعرف صورة الظاهرة التي تستغل لصالح الانسان - كما اشرنا من قبل -  
وان كان الواقع أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وان كانت  
المعرفة العلمية في الوقت الحاضر تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية  
كما عرفنا من قبل .

فلنتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نعقب على هذا بالحديث عن التيقن وحجج دعائه عسى أن يسكننا هذا من اصدار حكم صحيح بصدد المعرفة الصادقة :

( ١ ) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالات شتى ، ومرد الخلاف في معانيه الى أنه يطلق على مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة. ومنهجاً للتفكير ، وانكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور في ايجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عز عليه أن يتوصل الى يقين بصدها ، مال الى التوقف عن اصدار حكم بشأنها ، وتعليق الحكم suspension of Judgment وهذا هو المراد بالشك كنظرية في المعرفة ، ومن هنا اصطبغ هذا الشك بصبغة سلبية خالصة .

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بعثه بمعلوماته السابقة ، كان الشك هنا منهجاً للتفكير Methodical doubt .

فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل ان هذا انكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الالحاد في الدين atheism (١) ، وبين هذا الانكار والشك في الفلسفة خلاف : ان الانكار نفى اعتقاد في أمر ما متضمناً الاعتقاد في أمر ايجابي يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن انكارك امكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكرت الملحد وجود الله انطوى انكاره على امكان الاعتقاد بوجوده آخر . والمعروف أن الاعتقاد في قضية يتضمن احتسان

---

(١) Cf. Maccoll. N., The Greek Sceptics from Pyrrho to

Sextus, p. 13-14.

Hicks, R. D., Stoic, Epicurean, p. 312.

انكار عكسيها (١) ، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة الى اعتبار الاعتقاد والانكار — الايمان والالحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة (٢) .

بل ان الانكار كالالحاد من حيث انه يتضمن اصدار حكم سلبي في قضية ما ، فمتكر القول بثبات الأرض يصدر حكما ضنيا باعتقاده في دورانها ... وليس هذا هو الحال في الشك الاستمولوجي لأنه — كتعليق للحكم — توقف عن اصدار حكم ما — ايجابيا كان أو سلبيا — فالذى « يشك » في كروية الأرض مثلا يمتنع — كشاك — عن اصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أى أنه لا يدري من أمر كرويتها ما يجعله قادرا على اثباتها أو نفي اثباتها وهذا هو الشك ، والفرق واضح بينه وبين الانكار — أو عدم الاعتقاد — اذ ثتان بين من يصدر حكما سلبيا ومن يتوقف عن اصدار الحكم — سلبيا كان أو ايجابيا .

هذا الى خلاف آخر في موضوع كل منهما ، فالشك الاستمولوجي موضوعه المعرفة الصحيحة ، فهو تردد يجعل صاحبه عاجزا عن ادراك حقيقة ما ، غير مطمئن الى وجود أداة تمكن صاحبها من اكتساب علم صحيح ، أما الانكار — وهو الالحاد بمعناه الدينى — فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس ، وقد يتجاوز اللأدرية والتردد الذى يبدو في تعليق الحكم الى مرتبة الانكار الذى يقوم على سلب الاعتقاد فى أمر أو نفي القول بصحته ، ومن هنا تضمن انكار اصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا الخلاف امكان الجمع بين الشك الاستمولوجي والاعتقاد بالأديان . وبالعرف القائم وغيره من مقتضيات الحياة العملية ،

---

(١) Starbuck, art Doubt, (in Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics).

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II. p. 2. 4-5.

ومن الطرف أن تاريخ الشك الـابستمولوجى ( الفلسفى ) يشهد بأن دعائه كانوا جميعا — قديما ومحدثين — مؤمنين بالدين السائد فى عصرهم والعرف الشائع فى بلادهم ، وأصدق شاهد على هذا اماما الشك القديم : بيرون + ٢٧٥ ق م Pyrrh. وامام الشك الحديث موتانى + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

### الشك الـابستمولوجى (١) Epistemological Scepticism :

اضطحت الحياة العقلية عند اليونان بعد ممات أرسطو ، وعجز المفكرون عن ابداع فكر أصيل ، وفقد اليونان — قيل ذلك — استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية ، وانحلت الأخلاق واستبدت الحيرة بالعقول ، بسبب تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد ، فافتقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ، ونزعوا الى الشك فى وجود مقياس دقيق يميز بين الصواب والخطأ ، وساعد على هذا نقد الميعارين للمعرفة ، وتعاليم الكلية والقورينية فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، وفلسفة الماديين من أتباع ديمقريطس ، وتطور الأفلاطونية والارسطاطاليسية على يد قوم لا يحسنون فهمها ... وفى هذا الجو نبت الشك فى امكان التوصل الى المعرفة .

ونبت مدرسة الشك فى نفس الوقت الذى نشأت فيه مدرستا الأبيقورية والرواقية — فى العصر الهلينسى — فبشر بالشك الحقيقى المطلق « بيرون » ٢٧٥ ق م Pyrrh واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد « أركسيلاوس » + ٢٤١ ق م Arcesilaus بنوع من الشك الذى يهدف الى النقد وزعزعة الافكار ، ومات الشك الحقيقى « البيرونى بعد ممات منشئه وتلميذه « تيمون » Timon ولكنه بعث

(١) نلخص عن بحث لنا بالانجليزية ( لم ينشر بعد ) تحت عنوان — Epistemological Scepticism ( وكان موضع تقدير من الاستاذ هاليت Hallett استاذ الفلسفة بجامعة لندن ) وقارن N. Maccoll, The Greck Sceptics وكذلك E. R. Bevan Stocis and Sceptics ص ١٧ و ١٨ .



بعد قرن ونيف في الاسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك الحقيقي المطلق ، هم « أنيسديموس » Aenisedimus و « أجريبا » Agrippa و « سكتوس امپريكوس » Sextus Empericus ولبث هذا الشك حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الاكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيروني Pyrrhonism بقليل ، واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، ونريد أن نقف قليلاً لبيان ذلك :

### الشك الحقيقي المطلق :

التقت مدارس العصر الهلنستي السالفة الذكر عند القول بأن غاية الحياة هي السعادة التي تتل في البعد عن الآلام والمتاعب ، ويقول تيمون ان الحكيم الذي ينشد السعادة عليه أن يجب على هذه الأسئلة:

ما حقيقة الموجودات ؟ وما اتجاهنا حيالها ؟ وما نتيجة ذلك (١) ؟

وقد أجاب عنها أستاذه « بيرون » - امام الشك القديم على النحو التالي :

أنكر امكان التوصل الى حقائق الاشياء ، لافتقار الانسان الى أداة ادراك صحيح ، وذلك لأنه افتقد الثقة في العقل وغيره من أدوات الادراك ، أنه يدرك ظواهر الاشياء ولا يعرف حقائقها !

وفي اجابته على السؤال الثاني قال : اذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف الا ظواهرها ، ولا نطمئن الى وجود أداة للادراك ، ولا لوجود مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ ، فان كل ما يبدو في نظر الانسان صحيحاً يمكن أن يكون تقيضه بنفس القوة صحيحاً ! فاذا قلت عن شيء انه موجود ، جاز أن تقول عنه بنفس القوة انه غير

---

(١) هذا ما يرويه جيهرة المؤرخين ولكن Stace في كتابه A Critical Hist. of Greek Thought ص ٢٦٢ يروي الأسئلة معرفة فيسقط السؤال الثالث ويضيف سؤالاً آخر !

( م ٢٠ - أسس الفلسفة )

موجود ! أو انه موجود وغير موجود ! أو أنه لا موجود ولا غير موجود !  
اذن فالحقائق نسبية وليست مطلقة .

ومن هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغى أن يقفه الانسان  
من الأشياء — وهو يجهل طبيعتها — أن يعلق الحكم عليها ، أى يتوقف  
عن اصدار حكم على حقيقتها ، وحسبه أن يقول : لا أدرى ! وإذا كان  
يخشى أن يكون هذا حكما ( سلبيا ) كان الأدق أن يقول : انى لا أدرى .  
ولا أدرى انى لا أدرى !! ذلك لان كل حقيقة تقبل السلب والايجاب بقوة  
متعادلة !!

أما عن نتيجة هذا الموقف ، فهي راحة العقل Mental repose  
أو طمأنينة النفس imperturbability وهي تتمثل في حالة اللامبالاة  
Adiaphorism or indifference وعدم الشعور بالبيئة التى تحيط بنا  
insensibility of environment هذه هى السعادة التى اشترك الشكاك  
في طلبها مع الرواقية والأبيقورية ، وان اختلفت وسائل كل اليها .

هذا هو الشك الاپستمولوجى الحقيقى الهدام كما صورہ امامه في  
العصور القديمة ، وهو شك مرجعه الى قصور التفكير مع الشعور  
بالحاجة الى معلومات تسلم صاحبها الى الاقتناع ، ومن ثم فهو يستنع  
عن اثبات الحقائق أو نفيها ؛ وليس أدل على غلو الشاك في هذا الاتجاه ،  
او على دقته في تحديد موقفه من قوله : انى لا أعرف شيئا ؛ بل لا أعرف  
أنى لا أعرف شيئا ! أى أنه يشك حتى في أنه يشك ! فاذا كان سقراط  
قد رأى — تفسيرا لوصف كاهنة دلفى له بأنه احكم أهل عصره ، لأنهم  
جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئا ،  
فان هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ انه ليس  
على يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاك في أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك  
لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هى أنه يشك . ولناقض بهذا نفسه ! فان  
فوام الشك الحقيقى المطلق قول بيرون ان كل قضية تقبل السلب  
والايجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك يناول المعرفة ولا يشمل

المعتقدات الدينية . ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن بعض الباحثين من القدماء الى هذه الحقيقة ففرق « سكستوس امپريكوس » Sextus Empiricus منذ ثمانية عشر قرنا من الزمان بين مدرسة « بيرون » والأكاديمية الجديدة بقوله : ان الاولى هى مدرسة الشكاك الذين يعلقون الحكم ويتوقعون عن اصداره ، أما أتباع الاكاديمية فانهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها - وبهذا يصدرون حكما قاطعا جازما (١) ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب وتقصاد العصر الحديث من أمثال « بايل » Bayle الى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما فى القرن الأخير فقد انتصر رأى سكستوس فى التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فان الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على ادراك الحقيقة يتضمن نوعا من المعرفة ويقوم على اصدار حكم سلبى بصدها .

فطن الفيلسوف الاسكندرانى القديم « سكستوس امپريكوس » الى أن الانكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادى - أو مذهب التيقن - Dogmatism الذى يقرر أصحابه امكان ادراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تعليق الحكم الذى ينتهى اليه الشك الاپستمولوجى ، وتطبيق هذا الرأى على مدارس الشكاك قديما وحديثا يجعل الكثير من أتباعها من دعاة المذهب الاعتقادى ، ويجعل الملحدين فى العقيدة شكاكاً فى الدين اعتقاديين فى المعرفة ؛ لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة هى عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسل وملائكة ونحوها .

هذا الذى أسلفناه هو الشك الاپستمولوجى بمعناه الضيق ، ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة والقطع بانكارها فى جزم لا يشوبه التردد - كالشك السوفسطائى ، أو افتقار الثقة فى أدوات المعرفة وتقادى الخلافات التى ثور بين الفلاسفة بالالتجاء الى الأمان وإيثار الترجيح

---

(١) Patric (Mary) Sextus Empiricus فى المقدمة ص ٥ .

أو الاحتمال — كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديما — وبهذا لا يصبح مقصورا على الذين أعجزهم التردد عن إصدار الأحكام لتعادل السلب والایجاب في كل حقيقة — كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الاسكندرية مثلا .

فأما السوفسطائية فقد ردوا المعرفة الى الحس ، فاتهى بهم هذا الى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا امكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد — وبهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فتية ملوثة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفي ويتهكم ساخرا ويهدم في غير حرج ، ويحل على العرف في غير وفق ، انه لا يتردد في إصدار الأحكام وان أعوزته بحكم تقدمه في الزمان متأهب البعث والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هي كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صوابا لا يرى يبدو في نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد مقياس الحقائق !

نزعوا الى الهدم ومعاداة كل مذهب يقيني ، وفعلوا ما فعله الشكاك جميعا : استخدام مبدأ ايجابي في تقويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يمتد في صحته شك حقيقي ، وهو التسليم بالمبدأ الذي استخدموه في التقويض وكأنه حقيقة (١) .

ونعت الأكاديمية الجديدة قديما منحنى السوفسطائية في الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل



والحواس أداة للمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها فى استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، وان قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability فقالوا ان قضية ما يمكن أن تكون أكثر احتمالا أو أدنى الى الصواب من قضية أخرى، فلم يركنوا الى تعليق الحكم ، وان كان « أركسيلاس + ٢٤١ ق م Arcesilaus هو فيما يقال أول من صاغ مبدأ الشك الذى يقول : ان الحكيم هو الذى يمسك عن ابداء رأيه فى أى موضوع يعرض له ويتوقف عن اصدار حكم بصده (١) — وكان « كارنيادس + ١٢٨ ق م — Carneades بما أبان من شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شكاك العصر القديم عند بعض مؤرخى الفلسفة (٢) .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تمثل فيه خصائص الشك — بعناد الضيق — الا « بيرون + ٢٧٥ ق م ومدرسته وامتدادها فى الاسكندرية على يد « أنيسديموس » فى القرن الأول Aenisedimus بحججه العشر التى أيد بها ضرورة الشك فى المحسوسات ، وأدلتها الثلاثة التى أنكر بها العلم بالمعقولات (٣) و « أجريبا Agrippa — فى القرن الأول والثانى للميلاد وهو الذى يعتبر بحق واضع قوانين الشك الحقيقى (٤) و « سكتوس امپريكوس Sextus Emperucis ( فى القرن الثانى للميلاد ) وهو الذى بلغ الشك أوجه على يده فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك الحقيقى الذى يعلق الحكم وينكر امكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل

J. Burnet. art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics). (١)

Cf. Zeller, E., Stocis. Epicureans 8. Sceptics. p. 538-41 and Maccoll. op. cit., p. 45-8. (٢)

Cf. Brochard, Les Sceptiques Grécs, et Saissel. Le Scepticisme. (٣)

وفى سلف مؤلفات من Hicks, Maccoll, Patrick and Zeller (٤) انظر بوجه خاص Burnet فى المصدر السالف وقد خالف فيه رايًا سابقا له كتبه فى مادة Encyc. of Religion and Ethics : Academy

قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة - فيما قال امامهم «بيرون» .

يبدو الشك البيروني متخاذلا يائسا مترددا لا يقوى على اصدار حكم ايجابيا كان أو سلبيا ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية ويلتمس في رحابها الأمان ، انه يؤثر العافية فيعلن لا أدريته التماسا للسعادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائي فقد كان شك القوى الذي يضيق بالقيم المألوفة في مجال الحق والخير فيتصدى لنقدتها وبيان تهافتها والسخرية منها في غير حيلة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزنا أو يلجأ الى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الاكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من ترددده الى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم في أحكامه كما فعل السوفسطائية . ولكنه كان يستعرض ما يقال في الموضوع تأييدا واعتراضا ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوز الى اليقين .

وما دما قد أشرنا هذه الاشارة الخاطفة الى أنحاء الشك عند القدماء ، فمن الخير أن نشير الى أن الباحث يكاد لا يجد في العصر الحديث شكاً اپستمولوجيا (١) الا في فرنسا ابان القرن السادس عشر، وانجلترا في القرن الثامن عشر - ان جاز أن يعتبر الاخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الاول فيما بدا عند « كورنى أجريبا » + Agrippa ١٥٣٣ و « سانشيه » + Sanchez ١٦١٠ و « مونتاني » + Montaigne ١٥٥٢ من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التي كانت توحى للانسان اليقين في العلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الانسان في عالم أصبح قلقا ، واتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكنا ، فبرز الشك شيئا فشيئا ، اذ لو كان كل شيء ممكنا لكان معنى هذا أن ليس شيء حقا ، واذا لم يكن شيء محققا فالخطأ وحده هو

---

(١) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن ادراك الحقيقة . او بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

المؤكد .. استعرض « أجريبا » جميع العلوم ثم أعلن - عام ١٥٢٧ -  
شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢  
أننا لا نعلم شيئا بل لا نستطيع أن نعرف شيئا - لا العالم ولا أنفسنا -  
ويجيء « مونتاني » فيعلن أن الانسان لا يعلم شيئا لان الانسان نفسه  
ليس شيئا ! ترك « مونتاني » البحث في العالم الخارجى لانه عالم ظن ،  
وراح يلتمس اليقين في نفسه فاتهى من دراساته لها الى الشك والفراغ  
والاتهاء والموت فيما يقول أستاذنا كواريه (١) .

أما في انجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذى لقب  
بالفيلسوف الشكاك ، بل سى نفسه بذلك ، وكان يمتدح قدماء الشكاك  
ويثنى على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التى تقوم على العقل ولم ييسط  
شكه الى وجود العالم الخارجى أو المعرفة التى تستقى من التجربة .

تابع « باركللى » فى اعتبار العالم الخارجى مجرد وهم ، وزاد فقال  
ان العقل نفسه ليس الا مجموعة من الاحساسات تتعاقب بتأثير تداعى  
المعاني ! وألقى « العلية » بمعناها التقليدى حين أنكر رأى العقلين فى  
وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها ، وحين ردها الى التعود  
والاعتقاد وتداعى المعانى - كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه  
التجريبى فى الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القول بالغاء العلية  
التقليدية ذعر العقلين ، واتهى الى نوع من الشك ليس هو شك بيرون  
قديما أو مونتاني حديثا ، وانما كان شكنا بناء وليس هداما ، غايته  
الوقوف على حدود المعرفة الانسانية بعد رفض الحدود التى أقامها  
العقليون من الفلاسفة .

حسبنا هذا اشارة الى الشك الاپستولوجى - ضاق معناه أو

---

(١) A. Koyre Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 ff.

ص ١٢ - ١٣ من النسخة العربية - كانت جامعة القاهرة ( فؤاد ) قد  
استدعت عام ١٩٢٣ الاستاذ الكسندر كواريه أستاذا للفلسفة بكلية الآداب.  
درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلا طيبا للاستاذ النابه المحبوب من  
تلاميذه وعارفه .

اتسع — ولكن الشك أزمة في حياة العقل ، انه يشيع الحيرة في العقول ويثير القلق في النفوس ، واذا طال أمدّه أخرج الصدور وملاها ضيقا ، والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه في ظاهر الامر من راحة بال واطمئنان نفس خدع قدماء الشكّاء على ما عرفنا ، والعدول عن طمأنينة اليقين الى قلق الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة الى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكدّه سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني عند « شارون » Charron وتجريبي عند « بيكون » وأتباعه وعقلي عند « ديكارت » ومدرسته ، وشك « هيوم » قد أبطله « كاتط » Kant بمذهبه النقدي — وسنعود الى الحديث عن الشك الحقيقي عند الكلام على الشك المنهجي (١) .

#### (ب) مذهب التيقن Dogmatism :

واذا كان الشكّاء قد رأوا التوقف عن اصدار الاحكام أو الجزم بانكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني ، فان دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الانسان على ادراك الحقيقة — واختلفت في هذا مذاهبهم ، وسنشهد للحديث عن التيقن بكلمة عن الشك الذي اتخذته بعضهم منهجا من مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقن أن يقوضوا الشك كنظرية في المعرفة . ولكن الشك قد بقي عند الكثيرين منهجا للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق العقل الا متى أنكرنا على العقل حقه في اصدار حكم من الأحكام ، واذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال ان الحكم بأن الانسان لا يستطيع أن يعلم شيئا — وهي دعوة الشكّاء

---

(١) من بدء الصفحة التالية من هذا الكتاب .



— حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! ان الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لاصدار حكم صحيح ، فكيف جاز في عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدعوة الشك في أن الانسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ انهم يقولون ان العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه ؟ ان الشك كمنهج من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self-destructive .

واذا كان أصحاب الشك — بمعناه الواسع — قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو سلموا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظ من العلم — وان كان ضئيلاً — واذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يسع في عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقا وأوسع مدى (١) .

ولكن الشك — بعد كل ما وجه اليه من حملات — قد بقى عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير ، وبقيت له قيمته في البحث الفلسفي والعلمي في مختلف صورته ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلاً فانه بدوره يدخل في باب الحديث عن امكان المعرفة ، وان كان أدخل في بابها الايجابي منه في بابها السلبي :

### تمهيد في الشك المنهجي :

الشك نوعان : حقيقي أو مطلق Real or absolute ومنهجي أو علمي Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقي فقلنا ان صاحبه يبدأ شاكاً وينتهي شاكاً ، هو حالة ريب متكاسل يزاوّل لذاته وبغير ارادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة الى غاية أخرى يهدف الى تحقيقها — كاليقين أو المعرفة الصادقة — انه نتيجة ووجدان معا ، انه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التي تفكر فيها .

---

(١) انظر ايضا اسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49.

ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفرا من الرضوخ له . وبهذا يشل انطلاق التفكير ، ومن صور هذا الشك كانت حالة الامعان في التردد والقلو في الشعور بالحيرة التي وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلي . حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبها وتستعبده ، فتتركز الرغبة في الشك في مزاوله الشك نفسه منعزلة عن النشاط العقلي السوي ، وبذلك تتحول هذه الرغبة الى جنون الشك <sup>(١)</sup> . *Doubting madness, Folie de doute* .

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئا ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين ، والانسان بطبيعته عرضة للأحكام المتسرة *prejudices* ، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لاتقاء هذه الأخطاء ، انه خطوة تسلم الى اليقين أو تؤدي الى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يستطيع التحرر من شره ، انه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبقنطى مبدأ في أى فكرة يمكن أن تكون ماثرا للشك <sup>(٢)</sup> .

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ، فزعمت « باتريك » *M. Patrick* أنه كان علة كل نشاط عقلي

---

Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology <sup>(١)</sup>  
art. Doubting mania.

E. D. Starbuck, art. Doubt (in Encyc. of Religion and Ethics).  
Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, B. Ball, art.  
Doubting mania (Le grand du Saule's. La Folie du doute can  
be consulted also).

Cf. Keeling. Descartes, (1934). p. 80-81

<sup>(٢)</sup>

A. Koyrè, Trois Leçon sur  
Descartes

السطر الاخير من الدرس الاول في

أو يقظة ذهنية أو حركة بحث حر في تاريخ الفكر الشرقي والغربي على السواء ! واعتبرت الشك البيروني قوة موقظة في تاريخ النشاط العقلي، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضة العقلية ليست إلا أثرا من آثاره وصدى لروحه الوثاب ! إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها عن تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضة الفكرية . إن روح الشك البيروني تبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه ذوى العقول الحرة في معاملهم ، والاعتماد على التجربة العلمية في البحث عن الحقيقة ! كما تبدو هذه الروح في منهج البحث العلمى في التفكير وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا أثرا من آثار هذا الشك ... إلى آخر هذه المزاعم الواهية (١) .

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك المطلق والشك المنهجي يكفى في التدليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقى ، وخلطوا عن جهل بينه وبين الشك المنهجي الذى يفرضه الباحث بإرادته طريقا موصلا إلى اليقين .

وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن إلى الشك المنهجي وأكد ضرورة استخدامه في كل بحث تزيه ، فقد اصطنعه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره في معلوماتهم ، ويختبر صحتها ويكشف عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبى هو التهمك الذى يؤدى إلى تخليص العقل من الأخطاء . وإيجابى هو التوليد الذى يرشد إلى الحقيقة . في مرحلة التهمك يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم بأقوالهم مصطنعا الجهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة ما يقولون ، ويسبى في أسئلته مستنبطا من أقوالهم أفكارا لا تروقهم فيبدو بهذا تناقضهم :

---

Mary Patrick, The Greek Sceptics, Part. VII, p. 285-305. (١)

وهكذا ينتهى من مرحلة التهمك الى تحرير العقل من الاخطاء التى أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكماء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس ! فاذا توصل سقراط الى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته الى الحقيقة - وهذا هو الجانب الايجابى فى منهجه .

وفطن الى الشك المنهجى أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرق بينه وبين الشك الحقيقى ، فأهل هذا وأيد الشك المنهجى وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أى بحث علمى ، اذ وجد أرسطو - فيما يقول - علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الايمان الذى يقوم مطمورا فى ثنايا الشك النزىه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل المعرفة يجد فى الشك الذى يقوم على التروى والتبصر تحقيقا لغايته ، لأن المعرفة التى تعقب الشك تكون أدنى الى الصواب ؛ « ان الذين يقومون يبحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولوه ، يشبهون الذين يسرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه . ان كل حكم يصدره باحث ينبغى أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه ...

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة الى اليقين . انه منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها . ومثل هذا الشك المنهجى قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة يقول هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton انا نزاول الشك مؤملين أن ينتهى بنى الشك الى الاعتقاد ، وقد أيد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة عملية التفكير ، فان الاعتقاد والانكار فى رأى الكثيرين من علماء النفس مظهران لحالة نفسية واحدة - فيما أشرنا من قبل (١) - انا لا ننكر شيئا قط بسبب أننا نعتقد فى صحة

---

(١) انظر Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890, vol. II p. 284-85.



شيء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن تنظر الى الانكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمعزل عن حالة الاعتقاد ، فان الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الانكار ، ذلك ما يقوله وليم جيمس . . . ، ويعلق عليه بعض الباحثين بقولهم ان تحليل الشروط العقلية المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأي السيكولوجي فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان (١) !

واذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضروريا لكل معرفة صحيحة ، ويؤكد « لاد » هذا الرأي في كتابه عن فلسفة المعرفة (٢) Philosophy of knowledge اذ يقول : ان الشك والبحث وابطال الرأي واثباته وتقيده — في مجال السلوك أو العلم أو التفكير النظري — ضروري في تكوين المعرفة ، بل ان اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلي يعبر عنه بالشك واللاأدرية Agnosticism •

وقد قال « ديكارت » في كتابه « مبادئ الفلسفة » اننا لكي نتحصن عن الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا كنا في مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التي تعرض لحواسنا تارة حكما خاطئا وتارة حكما مصيبا ، وعندما كنا لا نخشى استخدام العقل كان الكثير من القضايا المتبسرة يمننا من الاهتداء الى معرفة الحقيقة ، وينبها الى أن ليس هناك دليل واضح بين على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام ، اذا لم نزاوّل الشك في جميع الامور ولو مرة واحدة ، فنشك في كل شيء نجد فيه أقل شبهة للارتياب •

ويكرر هذا المعنى في تأملاته في الفلسفة الأولى فيروي أنه تلقى

---

(١) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics).

(٢) فصل ١٢ ص ٢٦٩ عن مذهب الشك واليقين والمذهب النقدي.

(٣) Decartes, Principes de la Philosophie فقرة أولى . ( وانظر

ترجمته الانجليزية Principles of Philosophy )

منذ حادثة سنة آراء باطلة ظننا صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها  
مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجا لأن ينزع عن نفسه ولو مرة  
واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له  
أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد في اختبار معارفه اذا كان  
يريد أن يقيم في العلم شيئا ومفيدا (١) .

وفي رسالة بعث بها ديكارت الى صديقه الأب ميلان Mesland حدد  
مقصد هذا الشك المنهجي بقوله : اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه  
سليم وبعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فماذا تعمل لتتخلص من التفاح  
الفاسد وتبقى على السليم ؟ لا سبيل الا بافراغ التفاح كله من السلة  
وفحصه واحدة واحدة لكي تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح  
الفاسد بعيدا ؛ فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطيء ،  
ولا سبيل الى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة الا بافراغه من جميع  
ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغا والا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين ،  
فهو يعيد اليه ما يراه سليما من هذه الأفكار ، وي طرح عنه الخاطيء منها  
في ضوء منهجه العقلي المعروف ، فالشك هو محرك الصحيح والباطل من  
أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد « دافيد هيوم » أهمية الشك حين قال في بحثه عن الطبيعة  
البشرية : اذا كنا فلاسفة فينبغي أن نقوم فلسفتنا على أسس شكية ،  
بل سمى هذا الشك بالشك الاكاديمي أو العلمي academic وصرح بأنه  
ضروري لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر في الامور وامعان  
التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

### بعض اساليب التيقن :

أشرنا في مستهل هذا الفصل الى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة  
الانسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن في وسعه

---

(١) Les Méditations Métaphisiques - التأمل الاول ولها ترجمة  
انجليزية وأخرى عربية لزميلنا المرحوم الدكتور عثمان أمين تحت عنوان  
التأملات .

أن يتوصل الى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقل في مراتب اليقين عن المعرفة التي تكتسب بالتجربة . وقد شاعت هذه النزعة في فلسفة العقلين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدي عند « كانط » أن يقوض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن نشير الى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقي التي أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ في موقف كل منهما ما يزيده اقتناعا بتهافت الأدلة التي استند اليها الشكاك ، وضعف الاسس التي أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذا الفيلسوفان أرسطو قديما وديكارت حديثا .

وإذا كان الشك السوفسطائي الذي تصدى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً ، فإن أدلة السوفسطائية في إقامته قد تردد صداها عند الشكاك الذين جاءوا بعدهم — قديما وحديثا — والأدلة التي استند اليها أرسطو في إبطال هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته الى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا الى أدلته ما انزلقوا الى مهاوى شكهم ! وواضح مما أسلفناه في فصولنا السابقة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجربة المنطقية المعاصرة — يضيقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلمون بالشيء في ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للإدراك أو غير هذا مما يرد في حديثه ، ومع هذا فإن أدلته في نقض الشك السوفسطائي لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فنلخصها في إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة في مجال العلم وأتوا على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق . وتصدى لإبطال مذهبهم سقراط الذي هاله اعتيادهم على اشتراك الالفاظ وغوض المعاني فنزع الى تحديدها للتوصل الى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم الى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التي تختفى وراء عوارضها

المحسوسه : وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التى تبد  
عند أفلاطون وأرسطو .

بدأ أرسطو بتفنيد الشك السوفسطائى ليدلل على امكان المعرفة :  
فرأى فى كتابه ما بعد الطبيعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين  
أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا فى الشئ الواحد  
فى آن واحد ، ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ، وأن الحكم  
على « الشئ فى ذاته » ميسور لأن مذاق الشئ مثلا لا يتغير عند  
الانسان الا بتغير حالته من الصحة الى المرض ، فالمصاب بالزكام القوى  
يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال ان الأشياء تبدو عند  
الفرد الواحد على صور شتى — الا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات  
الادراك عنده ... وغير هذا من آراء أرسطو فى تفنيد الشك السوفسطائى  
واقامة الحقيقة المطلقة — وقد رويناه من قبل بشئ من التفصيل فلا حاجة  
بنا الى تكراره (١) .

وبهذا أثبت أرسطو امكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود  
فى ذاته موضوعا — والحواس تدرك النسبى وتترك ادراك المطلق  
للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحواس يقف عند  
ادراك العوارض التى تقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية ... الى  
آخر ما رآه أرسطو عند محاولته اقامة الفلسفة الأولى .

أما عن موقف ديكارت فان فيما ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة  
ما يغنينا عن الاطالة ، وحسبنا أن تشير الى أنه حين اصطنع شك المنهجى  
رغبة منه فى التوصل الى اليقين العقلى ، سار فى نفس الطريق التى  
سلكها مونتاني Montaigne فى شكه الحقيقى ، ولكنه مضى فى الشك  
حتى نهايته فسرعان ما تحول فى يده الى منهج ، وأضحى الشك أداة

---

(١) انظر ما كتبناه فى هذا الصدد فى امكان قيام ما بعد الطبيعة — فى  
الفصل الاول من الباب الثانى .



للنقد وأسلوباً يتبع في التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل في الشك الى أقصى آماده من غير أن يتوقف في منتصف الطريق ويعلن افلاسه — كما فعل مونتاني — ومن هنا كان انتصار ديكارت . فكشف عن الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى الى الله حيث لم يجد مونتاني الا الفراغ والموت والالتواء ، فقليل ان مقال ديكارت عن المنهج « يعارض قصة هزية بقصة انتصار (١) » .

شك ديكارت في المحسوسات ثم في المعقولات (٢) — كما فعل مونتاني وغيره من دعاة الشك الحقيقي الهدام ، ولكنه لم يقنع بهذا كما قنعوا ، بل مضى في شكه الى نهايته عسى أن يحطم الشك نفسه ، فافترض وجود شيطان خبيث يعمل على تضليله بكل ما في وسعه من حيل ، ولكنه فطن الى أنه يشك في كل شيء الا أنه يشك في كل شيء ! هذه حقيقة لا يأتيها الشك في كثير ولا قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقي المطلق الذي كان أتباعه يقولون انا نشك حتى في انا نشك ، وتميز بهذا الشك المنهجي من الشك الحقيقي ، ويقول « ديكارت » انه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة ، وهي ذات تفكر ، وكلما أسرفنا في الشك والتفكير هدانا هذا الاسراف الى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى الى المبدأ اليقيني الأول الذي تحرى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر اذن فأنا موجود ، هذه هي أولى القضايا التي تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقينا (٣) .

كان سانشي Sanchez يقول : كلما ازدادت تفكيراً ازدادت شكاً ، فعارض ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازدادت شكاً ازدادت تفكيراً فازدادت إيماناً بوجودي !

---

(١) A. Koyré Trois Leçons sur Descartes في الشطر الاخير من

الدرس الاول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie (أو في النسخة الانجليزية) .

(٣) الفقرة السابعة من المصدر نفسه .

( م ٢١ — أسس الفلسفة )

حطم الشك الحقيقي نفسه حين أوغل فيه ديكارت الى أقصى آماده ،  
وانتهى بهذا الايغال الى أول مبدأ يقينى فحقق بهذا رغبته التى يقول  
فيها : ما كنت فى هذا الشك مقلدا أصحاب الشك المطلق ، أولئك  
الذين لا يشكون الا لمجرد الشك ويتكلفون أن يظلموا دائما حيارى ، بل أنا  
على العكس لا أقصد لغير اليقين ، ولغير أن أدع الأرض الرخوة والرمل  
لكى أجد الصخر والصلصال - كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عقليا يرتفع عن كل شك ليقيم عليه  
فلسفته ، حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة  
لا تتحرك لكى يزحزح الكرة الأرضية ويغير مكانها ! فراح ديكارت  
ينشد مبدأ واحدا يقينيا يرتفع عن كل شك ليجمعه أساسا لكل فلسفته .  
واذا استحال وجود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس  
من المستحيل على ديكارت - فيما يقول هو نفسه - أن يجد هذا  
الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ، وقد وجد  
ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقيني الاول ( الكوجيتو Le Cogito )  
وهو القائل : أنا أفكر اذن فانا موجود ، وهو مبدأ يقينى بديهى توصل  
اليه بالحدس (١) وبه أثبت الانية بالفكر ، ومن هذا انتقل الى اثبات  
وجود الله وصفاته ، فانه كامل مطلق الكمال منزّه عن كل نقص أو خداع  
وهو الذى وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع  
التفكير واضحا متميزا ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه - بعد شكه  
المسرف - أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها فكرا ، وفى الجسم ويعتبر  
ماهيته امتدادا ، وانتهى ديكارت من هذا كله الى « اليقين » بوجود العالم  
الخارجى وموجوداته المادية .

---

(١) ذهب بعض خصومه ( جاسنيدى Gassenidi ) الى القول بأن  
الكوجيتو ليس الا قياس ضمير . أى اضمرت مقدمته الكبرى ( فهو : كل  
مفكر موجود ، أنا مفكر ، اذن فانا موجود ) وبذلك لا يكون قضية بديهية  
واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذها أساسا تقوم عليه فلسفة طالما كان هو  
نفسه يقوم على مقدمة مضمرة . ولكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله انه  
مبدأ اولى بديهى توصل اليه بالحدس وحده .

عرضنا فيما أسلفنا - عن أرسطو وديكارت - نطين من أنماط  
التوصل الى اليقين . واذا كنا بهذا قد أثبتنا امكان المعرفة أو القدرة  
على ادراك الحقيقة . فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث في طبيعة  
هذه المعرفة وماهيتها ، وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض  
له في الفصلين التاليين (١) .

---

(١) انظر في آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر في نظرية  
المعرفة - غير ما ذكر منها في هوامش الصفحات في هذا الفصل وفي الفصلين  
التاليين .

## الفصل الثاني

### طبيعة المعرفة

تمهيد - مذاهب الواقعيين : ( ا ) الواقعية الساذجة (ب)  
الواقعية النقدية ( التقليدية ) - (ج) الواقعية الجديدة ( د )  
الواقعية النقدية المعاصرة - مذاهب المثاليين - تمهيد - ( ا )  
المثالية الذاتية - (ب) المثالية النقدية - صور المثالية - تعقيب

#### تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث في طبيعة المعرفة الانسانية وحقيقتها ،  
وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى  
الادراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ،  
فكان هذا ماثرا لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التقت عنده المثالية  
( التصورية ) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبها ، تصورت  
أولاهما الأشياء مرهونة بالقوى التي تدركها ، بمعنى أن الموجودات  
المحسوسة مجرد أفكار في عقولنا ، ورأت الثانية أن للأشياء وجودا عينيا  
مستقلا عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء  
في العالم الخارجى .

والواقعية أصلا تعبر عن رأى الرجل العادى الذى يعجز عن التمييز  
بين ظاهر الشيء وحقيقته ، فحقيقة الأشياء فى نظره هى كما تبدو لنا -  
وان كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعد كثيرا عن هذه النظرة الساذجة  
كما سنعرف بعد قليل - ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت  
التفكير المثالى ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً  
الا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لان الواقعية الفلسفية قد قامت على  
محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ  
بالحديث عنها :



## مذاهب الواقعيين : Realism

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة (١) على مجموعة من المذاهب تشترك — الى جانب عدائها للمثالية — في خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجودا عينا مستقلا عن العقل الذي يقوم بادراكها ، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق . فالمعرفة عند الواقعيين ادراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج ، أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل .

وواضح أن الواقعية تقيض المذهب الأفلاطوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست الا مجرد أشباح وظلال للمثل ، وبمقدار ما تعتمد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

### ( ١ ) الواقعية الساذجة Naïve realism :

وهي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة

(١) يطلق المذهب الواقعي ، في غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسين خاصة ( كالقديس انسيلم ) ترى أن الاسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلى لانها أسماء للماهيات الاشياء ، ومن أجل هذا خصموا أصحاب المذهب الاسمي Nominalism الذي أنشأه «روسيلينوس» Roscelinus في القرن الحادي عشر . وكان دعاة يرون أن الكليات من اجناس وأنواع مجرد الفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئا وليس لها مدلول واقعي — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصوري Conceptualism انظر Fleming في مادة Realism وانظر في صدى هذه المذاهب عند الاسلاميين مقدمة الاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور لكتاب الشفاء : المنطق ( المدخل ) لابن سينا ص ٦٣ وما بعدها — ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا . ويقابله المذهب المثالي الذي يتجاوز الواقع الى تصوير ما ينبغي أن يكون .

أما المذهب الواقعي في طبيعة المعرفة فيقابله المذهب المثالي كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء في الخارج (١) . والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثرة من الوجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثف ولا يمكن رده الى وحدة كما ظن المثاليون :

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجا لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ، ولا يخضع للتفكير النقدي ، ويثق في مدركات الحس ثقة لا حد لها ، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها ، فالمصا المفروسة في الماء منحرفة تبدو مكسورة أمام العين وهي ليست كذلك في واقع الامر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بعد أصغر حجما من حقيقتها ، وكثيرا ما يبدو الشيء في نظر انسان على صورة تخالف الصورة التي يبدو عليها في نظر غيره من الناس ، بل كثيرا ما يتغير الشيء الواحد في نظر الانسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام ... وهذا وغيره كقيل بأن يفقدنا الثقة في أحكام الحس (٢) .

كان الواقعيون يقولون ان العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيدا عن متناول ادراكنا الحسي ، وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع عليه ادراكنا ، وهذا هو الذي كان يبرر عند « مل » وأمثاله وجود العالم مستقلا عن ادراكنا له ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا ان التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما ، لا يكون قط الا عندما يكون في متناول الادراك وفي مقدوره ، بل ان مجرد اختلاف الشيء في مظهره وأشكاله باختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه ، أو باختلاف

---

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113. و Külpe, p. 195 وكذلك Joad, Guid, to Philos. Part I. Ch. III. وفي دحض هذه النظرية اقرأ Price, Perception.

(٢) Jerusalem, op. cit., p. 65-6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسنرى عند الكلام على المذهب التجريبي في الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer حجج « ديكارت » في شكه في الحس أداة للمعرفة .

الزاوية التي يرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظا لا سبيل الى اهماله ، وقد أيدت هذا التفاوت مقاييس العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومقرب وموازن ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعية الساذجة فظهرت :

(ب) الواقعية النقدية ( التقليدية ) Critical ( Traditional ) :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد اخضاعه للنقد العلمي ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء ، وهذه الحقائق تمحص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية . فالمسألة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست الا من عمل الذهن (١) .

وتتميز الواقعية النقدية من الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، انها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة وإبطالها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي اليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم احساسا باللون الأحمر ، فالحسرة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فحوى ! ولكن شروط الاحساس بالحسرة تظل قائمة ، وان لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجودا موضوعيا وليس ذاتيا . فوجود الأشياء اذن لا يتوقف على قوى ادراكها . لم تر عين الانسان أشعة رنتجن Roentgen زمنا طويلا ، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظة قد أدى آخر الامر الى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جدا من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة .

ان الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدرة الانسان على معرفة حقيقة شيء موجود مستقلا عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فانها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التي تنكر امكان المعرفة وتنتهى من مناقشتها الى اقرار المعرفة اقرارا قاطعا . وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر قيام هذه المعرفة (١) .

أضافت الواقعية النقدية الى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال في الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars الى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « چون لوك » فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة الى فطرة العقل على نحو ما ذهب أفلاطونيو كميردج من ناحية ، وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملا ايجابيا ، هو أن يؤلف من الصورة الحسية التي تنقلها اليه الحواس معانى جديدة — على نحو ما سنعرف عنه في الفصل التالى .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التي استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير و إعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم ، وأخذت الروح العلمية تتغلغل في كل شيء ، وبدأت هذه الظاهرة في تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر الى ما سمي في العصر الحاضر بمذهب :

#### (ج) الواقعية الجديدة New Realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان (٢) لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث ، فقد

(١) Fletcher, p. 107 ff. وكذلك Jerusalem, p. 83-85

(٢) هم E. G. Spaulding, Pitkin, W.P. Montague, E.B. Holt

R.B. Perry. Marvin



كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعرف ، اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة — هو الصورة الذهنية في مذهب لوك — لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته في الخارج ... الى آخر ما انتهى اليه مذهبهم الذى يشرحه كتاب اشتركوا فى وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تعاونية فى الفلسفة » (١) .

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، فاتهموها بالسذاجة لأنها فى دراسة المعرفة تفتقر الى روح النقد والتحيص والتحليل ومن هنا نشأ :

(د) مذهب الواقعية النقدية ( المعاصرة ) (Contemporary) critical

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان (٢) شرعوا منذ عام ١٩١٦ يشرون بمذهب جديد وان ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك الحسى بدء تفكيرهم ، الا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة فى ضم العارف والمعرف فى سطر واحد ، وعادوا الى الثنائية التى يميز فيها المدرك من الشيء المدرك ، مع القول بأن الشيء المعروف هو وجوده الخارجى ، وأن معرفتى به هى التى تؤدى الى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعيا أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء فى ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقا لها ، وبهذا تميزت

---

The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy (٢)  
1912.

G. Santayana, A. K. Rogers, A. D. Lovejey (٢) مم  
D. Drake و J. B. Pratt, A. C. Strong R. W. Sellars

الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتركوا في وضعه  
تحت عنوان ، « مقالات الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة  
المعرفة » (١) ...

وللواقعية في انجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها ، وقد أيد  
اتجاهها عامة « هوبهاوس » + ١٩٢٩ Hobhouse و « لويد مورجان »  
+ ١٩٣٦ C. Lloyd Morgan و « وايتهد » + ١٩٤٧ و « بروس »  
C.D. Broad ومن اليهم ، بل انتصر للواقعية الجديدة من المعاصرين  
« صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « بيرسي نون »  
+ ١٩٤٤ T. Percy Nunn و « برتراند رسل » Russell و « مور » +  
١٩٥٨ E. Moore وغيرهم كثيرون (٢) .

حسبنا هذا بيانا موجزا عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ،  
وسنزيدها وضوحا في تعقبنا التالي ، ولنعقب على ما قلنا بكلمة  
تناول فيها :

---

(١) Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the  
Problem of Knowledge.

(٢) قارن بالاضافة الى المصادر السالفة :

Sallars, S. R., Critical Realism .

Joad, { (1) Guide to Philos. Part II. ch. III.

(2) An Introduction to Modern Philosophy.

Montague. W., The Story of American Realism (in 20th Century  
Philos., 1947)

تمهيد :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقلي مثالي في المعرفة انعكست فيه آية الاتجاه السالف (٢) . اذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة ادراكا مطابقا للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها ، اذ ليس بين عملية الادراك والاشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة . ان وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست الا صورا عقلية .

وقد ذهب بعض الباحثين ( ناتروب + ١٩٢٤ P. Natrop ) الى أن ديكرت هو مؤسس المثالية الحديثة ، اذ كان ديكرت في الكوجيتو الديكرتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول : من واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكارى من حيث هي كذلك ، وأن

(١) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى غير المعرفة اظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها . يعبر هذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع الى تصوير ما ينبغي أن يكون - بل يطلق المذهب المثالي أيضا على المذهب الروحي Spiritualism في علم ما بعد الطبيعة وهو الذى يفسر الوجود تفسيراً روحياً او عقلياً خالصاً وهو يقابل ميتافيزيقيا المذهب المادى Materialism الذى يفسر الوجود بالمادة وحدها كما عرفنا من قبل . ويطلق المذهب المثالي أيضا في مجال الاخلاق ويراد به مذهب المدرسة التى ترى ان الاخلاقية غاية في ذاتها - فليست غاية الاخلاق بتحقيق سعادة الفرد Eudaeonism كما ذهب قدماء الاخلاقيين من اليونانيين . ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين . بل أن السلوك الخلقى عند اتباع المذهب المثالي هو كمال الجنس البشرى ، وسمى المذهب بالمثالية الاخلاقية Ethical Idealism لان أتباعه يلتزمون غاية السلوك الخلقى في المثل العليا ولبس في الواقع الذى يعبر عما هو كائن ، وتلتزم الاخلاق المسيحية مثلها الاعلى في سعادة الآخرة بتحقيق ملكة الله وهذه مثالية دينية ( انظر

(Jerusalem, op. cit., p. 259)

Fletcher, p. 82 ff.

(٢) في تاريخ المثالية انظر

أعرف الواضح منها والغامض ... ويرى أن العالم الخارجى لا يدرك  
الا بعد ادراك الأفكار ، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود .  
وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجى ادراكا مباشرا عن طريق  
الحواس ، ومعلوماتنا عنه تعبر عنه الصور والأفكار الموجودة فى أذهاننا ،  
ولا تعرف معرفة مباشرة اذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية  
فى الخارج ، ولكن الذى يؤكد لنا مطابقتها للموجودات هو الصدق  
الالهى ... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر الى حركة مادية ،  
ويرد بعضهم الآخر المادة والحركة الى الفكر ، فكانت ثنائية لا تزال ماثرا  
للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورأية حق — أن ديكارت وان كان  
يبدأ بالتفكير الا أنه يسير من التفكير الى الوجود ، والكوجينو  
الديكارتى « أنا أفكر فأنا اذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودى  
ناتج عن تفكيرى ، وانما يراد بها القول بأن واقعة تفكيرى تقيم البرهان  
على وجودى ، وليس هذا هو تصور المثاليين ، بل لعل الأصح أن  
نلتصق نواة المثالية فى الفلسفة الانجليزية ( عند هوبز وهيوم ) — لأنها  
— مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألغت وجود الأشياء الواقعى  
ورددته الى التأثيرات الذاتية ( الحسية ) .

على أن المذهب المثالى قد بدا واضحا عند « باركلى » + ١٧٥٣  
تم عند أكبر مثليه « كانط » + ١٨٠٤ « وهيجل » + ١٨٣١ كما  
سنعرف بعد قليل .

واذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التى تؤكد وجود  
العالم الخارجى مستقلا عن الذات العارفة ، فان المثالية تطلق على جميع  
المذاهب التى تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفا على وجود القوى  
التي تدركها ، فاذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجى !  
بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ،  
سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .



وتقتضى المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على الجزئيات ، فان أى كائن من الموجودات المحسوسة يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التى تشترك فيها أفرادها — وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصى — على عكس ما يقول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع ادراكه .

ويبدو الاتجاه المثالى فى صور مختلفة أظهرها :

#### ( ١ ) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقلياً روحياً ، فيقولون ان الوجود هو الادراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ! والمدرّك معنى وغير المدرّك لا وجود له ، والمادة لا تدرك فى ذاتها باعتراف القائلين بالمادة ، انها معنى مجرد لا يمكن تصوّره بعيداً عن كينياته ، وهذه اللامادية immaterialism تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهى لا تحول الأشياء الى معانى بل أنها تحول المعانى الى أشياء — فيما ذهب « باركللى » (١) . اذ قال ان وجود الشيء هو ادراكه . esse est percipi الشيء ليس له وجود مادى مستقل عن ادراكى له ... ولكنه فطن الى أن الادراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله انها موجودة فى العقل الالهى . والطبيعة — فيما يقول « فشته » — « مكونة بقوانين فكرى وليست الا علاقات بينى وبين نفسى » والفكر لا يدرك الا تصوراتة ... والظواهر العقلية هى الظواهر الوحيدة التى يمكن أن تكون على يقين من وجودها . أما عن وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم عليه دليلاً ، بل أن مرد افتراض وجوده الى الخطأ فى تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء

---

(١) انظر ما قلناه فى هذا الصدد فى الفصل الاول من الباب الثانى من هذا الكتاب .

التي ندركها هي الظواهر المتضمنة في تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرننا ، وقد سبت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكلوجية أو الخارجية Solipsism Psychological or phenomenal أو Mentaism ويسميا « كانط » بالمثالية المادية التي تقابل المثالية التقليدية (١) . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم . إذ أن وجوده - سواء أدركه العقل أو لم يدركه - موجود دواما في العقل الالهى اللامتناهى .

#### (ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظرى الخالص » تحلل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف الى تفادى القول بأن مذهب يشبه مذهب « باركلى » ، بل يقول « كانط » في مقدمة هذه الطبعة ان الشئ الوحيد الذى أضافه هو ادخاض المثالية السيكلوجية، وتذهب المثالية النقدية الى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة *a priori* والظواهر التي تكتسب بالتجربة *a posteriori* وتعتبر الأولى ضرورية لادراك الاشياء ومعرفتها . ويرى أن المعرفة لا تستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده لان مرجعها الى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا انيها علاقات زمنية أو مكانية (وعلية) ثم الى المعانى الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتد الى الذات وما يرجع الى العالم الخارجى . ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة . ويقرر أن الشئ الخارجى يمكن أن يكون موجودا على حدة بعيدا عن العقل الذى يدركه ولكن معرفته باعتباره موجودا على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » الى المعرفة كانت أعم وأشمل

(١) فارن : Joad. op cit., Part I. ch. II.

من نظرة سابقه ، عاب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما في سبط واحد ، ان أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها . وثانيهما يغالى في الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته في معرفة كل شيء . ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون . بيد أنه لاحظ أن ادراك العالم الحسى يقتضى القول ببادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (à priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى ادراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو اطارات فطرية فى العقل وهى التى تجعل ادراك التجربة ممكنا . ان العقل عند « كانط » ينزل الى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعدا عنها ، انه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة ، وهذه الشروط تتمثل فى الاحكام التى قلنا انها أولية سابقة على التجربة : ثم هى تركيبية وليست تحليلية ، أى أنها تضيف الى علمنا شيئا جديدا (١) ان معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية à-posteriori شرط وجودها قائم فى معرفة قبلية à-priori .

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجىء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترانسندنتال Transcendental وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده - وهو يسبق التجربة سبقا منطقيا لا زمنيا ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة - وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد الا فى معانى العقل . فقال « كانط » ان الحقيقة لا توجد الا فى التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها الى التجربة ، لانه وجد فى النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا

---

(١) انظر تفسير الاحكام ( القضايا ) التحليلية والتركيبية فى الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب عند الحديث على ( أنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة ) .

الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر . ولهذا فهي لا تزود الانسان بالحقائق العامة التي ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل الى التجربة مصدرا من مصادر العلم <sup>(١)</sup> .

ويذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر Phenomenalism الذي يبدو على صورتين :

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر - وقد قال بهذا « رنوفيه » + Renouvier ١٩٠٣ و « شادويرس » Shadworth و « هودكسون » + Hodgson ١٩١٢ <sup>(٢)</sup> وثانيتها تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها things-in-themselves ولكنها تنكر امكان العلم بها ، ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت » A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer <sup>(٣)</sup> .

وتزعم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E. Husserl مدرسة حديثة في ألمانيا تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبه دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علما برهانيا ، فطالب بالتححرر من كل رأى سابق - وشابه في هذا ديكارت وان لم يستند الى الشك الديكارتي - ثم دعا الى الذهاب الى الأشياء التي تظهر في الشعور بجلاء كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . . فأصبح هذا المذهب الجديد على يده نقدا جديدا للمعرفة يهدف الى توخي الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في احكام ، وشرح المعاني الانسانية في العلوم حتى تبدو جلية واضحة

(١) في نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك : Jerusalem, op. cit., p. 75-83.  
(٢) أحد مؤسسي الجمعية الارسطاطاليسية Aristotelian Society ( اكبر جمعية فلسفية في انجلترا ) وقد راسها من ١٨٨٠ الى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .  
(٣) D. D., Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism  
وفازن هذا بما قبل في مادة Phenomenology من ٢٢١ - ٢



فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل باقامة علوم دقيقة كالرياضيات ، وهكذا تتحول فلسفة الظواهر الى منهج للتححرر من المثالية والواقعية (١) . وقد كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه ديكارتية جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما يقول في مستهل كتابه « تأملات ديكارتية Meditations Cartésiennes, trad, 1931

### صور مثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنها ، ثم المطلقة absolute التي قال بها « هيغل » + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الانجليز أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bardley وبوزانكيت + ١٩٢٣ Bosejuet ثم المثالية الموضوعية objective وهي التي عرفت عند أفلاطون قديما وشليجل + ١٨٢٩ Schlogel حديثا ، والمثالية الجديدة وهي التي دعا اليها في ايطاليا كروتشه + ١٩٥٣ Benedetto Groco وچنتيلي Geovanni Gentile ( المولود عام ١٨٧٥ ) وبدأت في انجلترا على يد كولريدج + ١٩٣٤ وكارلايل + ١٨٨١ ووليم هملتون + ١٨٥٦ وفي أمريكا عند اميرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson ونضجت في فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ وسترنج + ١٩٠٩ J. H. Sterling وادورد كيرد + ١٩٠٨ وربتشي + ١٩٠٣ D. G. Ritchie ومويرهيد + ١٩٤٠ J. Muirhead وماكنزي + ١٩٣٥ ومن اليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند A. S. Pringle-Pattison + 1931 ( أى A. Seth وسورلي + ١٩٣٥ W. R. Sorley ورشداال + ١٩٢٤ Rashdall ومن اليهم .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال لبيانها ، فليرجع من شاء مزيدا الى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم (٢) .

(١) المرحوم الاستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٣٧ - ٥٣٨ .  
(٢) تراها منشورة في مثل R. Metz, A Hundred Years of British

## تعقيب :

أشرنا الى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي التقت عندها ، كانت على اتفاق في عدائها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية ، فإن ضيق الواقعيين بالتفكير المثالي السالف الذكر هو الذي أدى الى نشأة الواقعية الفلسفية بسختلف صورها . وتتميز المثالية بأنها تحاول وهي تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكاً عن الكون موحداً في كل ، وهذا هو الذي ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعي يقنع بتفسير ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكفى بأن يفلسف نظرة الرجل العادي الى الكون عن طريق الاهتمام بدراسة الادراك الحسي ، ولا يطمح في أن يتجاوز هذا الى وضع مذهب متماسك يفر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول ان الأشياء التي نعرفها هي مجرد أفكار في عقولنا ، فالشجرة مثلاً مجموعة انطباعات توجد في فكرنا ، فيتصدى « برتراند رسل » لابطال هذا التصور بالفرقة بين الشيء وفكرتنا عنه أى بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلي » في مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذي يستطيع أن يدرك « غيره » وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هي موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد في ادحاض المثالية عامة ان الأشياء والموجودات المحسوسة ليست في حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل . وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسبغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهي غير مدركة ، والوقوف على معرفتها

---

Philosophy من ص ٢٣٥ الى ٤٢٩ وقد وضع Perry في كتابه السالف الذكر فصلين ( العاشر والحادي عشر ) عن الواقعية والمثالية المطلقة - وقارن في طبيعة المعرفة Paulsen, Book II. ch. I.

لا يغير من حقيقتها شيئاً ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هي موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراساتهم الاپستولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها . واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن ادراكنا لها ، ومن ثم كانت غير عقلية .

والواقعية في كل صورها تصور عالم التجربة موجود ، ووجوده مستقل عن ادراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذى يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية الى أن سبق المادة على العقل انما يكون في الوجود وفي المرتبة معا ، بمعنى أن المادة هي التى تملك وجودا مستقلا ، أما العقل أو الذات المدركة فليست الا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتهت الثنائية التى قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين - ومنهم ماديون أيضا - قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالعلاقة التى تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول ( أى موصوف وصفة ) أو بين شئ وشئ آخر متضمن فيه ، أى أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

في الحق ان المثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الانسان والعالم الذى يعيش فيه ، واهتمت بالرابعة التى تقوم بين موضوع ومحمول . . . وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها واطارها العامة لم تفرق بين انسان وانسان ، وانما حصرت اهتمامها في الانسان بما هو انسان ، أى في الانسان الذى يشل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان . ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، وتجلت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين

والعمليين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين . وقد عرضنا اتجاهاتها  
فيما أسلفنا من فصول الكتاب (١) .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب الى الصواب من مذاهب المثاليين ،  
فإنها — بدورها — لا تخلو من مأخذ ، فالواقعية المادية قد ردت  
العالم الى المادة وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب  
الروحي المعقول لهذا الوجود ، وفي تصور بقية فروع الواقعية للادراك  
الحسى غلو غير مساغ ، وفي تعقينا على المذهبين المادى والروحي في  
تفسير الوجود . وفي تعقينا العام الذى اختسنا به الفصل التالى ما يبين  
عن قصور الواقعية والتجريبية وقريباتهما من فلسفات (٢) .

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ،  
ولكن الخلاف بينهما قد تغير كما كان عليه حاله في مطلع العصر الحديث  
كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم في الذات .  
والواقعية تراه في الموضوع أى الشئ المدرك ، ولكن الواقعية تسلم  
اليوم بأن في المعرفة عنصرا ذاتيا كما تسلم المثالية بأن في المعرفة عنصرا  
موضوعيا ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن في نوع العلاقة التى تقوم  
بين الذات والموضوع (٣) .

تحدثنا الآن عن امكان المعرفة وطبيعتها ، وبقي علينا أن نعرض للحديث  
عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف على مذاهب الفلاسفة في تصور مسالكها  
حتى يتيسر لنا أن نعقب ببناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو  
باطل .

---

(١) انظر معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر — في  
الفصل الاول من الباب الاول في هذا الكتاب .

(٢) كتبنا هذا التعقيب في ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها في هوامش  
الصفحات السابقة .

(٣) Fletcher, P. 120.

انظر في آخر الفصل التالى مصادر في نظرية المعرفة غير ماذكر  
منها في هوامش الصفحات في الفصلين السابقين .



## الفصل الثاني

### منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقلي - المذهب العقلي في فلسفة ديكارت ومدرسته - المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث ( عند هوبز وكوندياك ) - المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك - المذهب التجريبي في فلسفة دافيد هيوم - مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة - موقف الاجتماعي والماديين من المعرفة - منابع المعرفة عند الصوفية - تعقيب عام

عرض الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث عن منابعها ومعرفة أدواتها ومصادرها ، وتشعبت وجهات نظرهم وبلدت في مذاهب شتى حسبنا أن نعرض أظهرها موجزين .

### المذهب العقلي Rationalism (١)

#### خصائص المذهب :

يتفرع الاتجاه العقلي شيئا تنفق في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدرا لكل صنوف المعرفة الحقيقية التي تميز

---

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهو في اللاهوت يقابل مذهب القول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationalism

فيرى أن العقل هو أصدق محك للوحي ومقياس لحقائقه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشي مع منطق العقل . أما مذهب خوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم نعتز اختبارها بمنطقنا ، وكان من العقليين بهذا المعنى الديني سبينوزا Spionza الذي حاول في رسالته الدينية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو فائقا للطبيعة في الدين ( انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ وما بعدها ط ٢ ) وسار في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس » Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا - ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال اللاهوت . ولكن الطريف أن « ديكارت » منشيء المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية كان ممن يرون أن حقائق الوحي لا تختير بالعقل لأنها نزلت من السماء بعدد خارق للعادة ويطلق لفظ =

بالضرورة والشمول universality — وهذا الشاهد العدل عند العقليين  
على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .

فاذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة . فان العقليين  
يردون المعرفة الى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد  
بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ،  
ان أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقا ضروريا محتوما .  
اذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، كقولك : اذا كانت ( ا )  
أكبر من ( ب ) و ( ب ) أكبر من ( ج ) كانت ( ا ) أكبر من ( ج ) —  
هذا حكم صادق دوما ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية  
ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضات .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق  
في كل زمان ومكان . وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ،  
ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو الى طبيعة العقل وليس الى خبرة  
الحس ، وهاتان الصفتان — الضرورة والتعميم — تنقصان المعرفة  
الحسية التي يقول بها التجريبيون ، وبهذا تميز المعرفة الصادقة عند  
العقليين .

والمقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعا ، وعلى  
اعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ؛ والانسان  
عندهم لا يتلقى من الخارج علما يقينا ، فالتجربة عندهم تزود الانسان  
بمعلومات مفرقة لا ترقى باجتساع بعضها ببعض الآخر حتى تصل  
مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون .

والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية à priori — يراد بها في

---

rationalism في الحياة العادية على النزعة العقلية التي تجعل  
صاحبها يرفض املاء كل سلطة ولا يستجيب الا لمنطق عقله — لا يخضع  
لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — ان كان هذا ممكنا ! أما في نظرية  
المعرفة فان المذهب العقلي يقابل المذهب التجريبي empiricism والحسي  
Sensualism أو Sensationalism كما سنعرف بعد .

هذا المجال الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتساباً ، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل في تعميماته ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التي لا تكون ممكنة الا عن طريق التجربة *à-posteriori* .

ويرى العقليون عامة أن في العقل مبادئ فطرية لم تستق من التجربة ، كبداً الذاتية *Identity* — الذي يقول أن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض *non-contradiction* — الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبدهيّات المنطقية — كقولنا أن الكل أكبر من جزئه — .. الخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه في نظر العقليين قوانين المنطق من حيث أنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تتسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة الى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهي فطرية لا تكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الانسان ، ان هذه الأوليات أو البدييات <sup>(١)</sup> *axioms* حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البدييات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — حقائق بينة بذاتها — وهي أساس لكل علم .

وهكذا تميز المذهب العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كلية ضرورية ، على اعتبار أن العقل

(١) تسمى عند المسلمين بالمعقولات الاولى أو الفطرية أو الضروريات أو الاوائل المتعارفة . وفيها يقول الفارابي : تحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ( تحصيل السعادة ص ٢ ) وهي أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الاسباب الخارجية عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو اليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

واحد في الناس جميعا ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي أحسن الأشياء قسمة بين البشر ، ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقلين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعا ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة الى تجربة .

وقد كانت الفلسفة الأوربية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم اليها وعلى غير فترات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها — وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ، أما الأفكار التي تكتسب بالتجربة — والتي كان الحيون يقصرون المعرفة عليها — فقد كانت في نظر العقلين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل — عند ديكارت خاصة — أداة ادراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس كمون النار في حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بعد قليل .

وبينما يغالي العقليون في أهمية العقل مصدرا للعلم اليقيني ، يغالي أصحاب المذهب الحدسي Intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة ادراكا مباشرا دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم اليها ، وهو عندهم نوع من أنواع الادراك البدائي يتأثر كثيرا بالشعور الوجداني والميل الفطري ، ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التي نراها في حالة التفكير النظري (١) .

---

(١) لعل اطلاق هذا المذهب في الاخلاق أشجع من اطلاقه في المعرفة . وعندئذ يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها



ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية — كالرياضة والمنطق — هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين تفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج الى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة البشرية : فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلي الى اصطناع منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ! فلما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الانسانية والمعارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضي دقة وضبطا .. !

#### المذهب العقلي في فلسفة ديكارت ومدرسته :

واعتبر الكثيرون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة ، لانه رد للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبله « مونتاني » + Montaigne ١٥٩٢ ومدرسته ورفض — ديكارت — السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة ، والعلمية ممثلة في « أرسطو » — رفضها مصدرا للحقيقة ، ورد الحقيقة الى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحى حقائق الوعي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك الا بمدد من السوء خارق للعادة ! فارتد بهذا الى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبعدتها عن سلطانه .

---

=  
أمام العقل — ويقابل هذا في الاخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitarianism — وان كان الاول يشير الى طريقة ادراك المبادئ الخلقية بينما يشير الثاني الى غاية السلوك الخلقى . انظر (Fleming, p. 229) واقرأ كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق .

هذا الى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون الى الاعتزاز بالعقل والالتجاء الى منطقته ، ولو لم يظهر ديكارت لكان من المحتمل أن يجد المذهب العقلي نصيرا يعمل على اقامته (١) .

كان ديكارت — على أى حال — صاحب فضل ملحوظ في اقامة المذهب العقلي في المعرفة ، فالأفكار عنده ثلاثة أصناف : صنف عرضي مرجعه فيما يبدو الى الطبيعة الخارجية، (*Idées adventices (adventitious)*) كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .

وصنف مصطنع (*factices (factitious)*) ركه العقل من الافكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري (*innés (innate)*) لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الارادى ، وتبميز هذه الافكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهى أولية لا تجيء اكتسابا ، انها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة ، وأن كان الانسان لا يدركها واعيا منذ ولادته (٢) .

ويلخص « ديكارت » الأساليب التى تتبعها العقل في التوصل الى المعرفة اليقينية الصادقة في عمليتين عقليتين أساسيتين هما الحدس *intuition* والاستنباط *deduction* .

ويريد ديكارت بالحدس نورا فطريا غريزيا يمكن العقل من ادراك فكرة ما ، دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو ادراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم اليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي . وهذا الادراك من الوضوح بحيث يتمتع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع . بل هو عمل عقلي

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281.

محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم الى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

أما الاستنباط فهو الذى يدرك الطبائع المركبة ويبنى دوره بعد الحدس ، وهو عمل عقلى يمكننا من أن نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستتج شيئاً مجهولاً من شىء معلوم — وبهذين العمليين العقليين تتوصل الى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل ، وفي ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سبينوزا » و « مالبرانش » و « لينتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلى فى القرن السابع عشر بوجه خاص . بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته ، اذ ساد التفكير الأوربي والأمريكى فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية بالقياس الى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وان كان المذهب العقلى لم يلتزم الصورة التى كان عليها أيام ديكارت (١) اذ تطور الى مذهب نقدي على يد كانط وأتباعه ، وفى هذا المذهب ارتدت المعرفة الى خبرة الحس ومبادئ العقل معا ، اذ حلل كانط المعرفة فى كتابه « نقد العقل النظري » وانهى من تحليلها الى أنها ترجع الى خبرة حسية تجرى على غرار مقولات فطرية فى العقل على نحو ما أشرنا من قبل (٢) بل ان المذهب النقدي نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط ، فلنرجى هذا الحديث حتى تنتهى من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية فى منابع المعرفة . ونعقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

---

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » فى كتابه قواعد لهداية العقل ( وقد كان مشروع كتابه : مقال عن المنهج ) ولا سيما القواعد ٢ و ١١ و ١٢ .  
(٢) قارن Joad. op. cit., Part I. Paulsen, op. cit., p. 378-384 ch. IV.

## المذهب التجريبي (١) Empiricism

### من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قدر للمذهب العقلي — مع ما لقيه من حيلات خصومه — أن يحتفظ بشطر كبير من سيادته على الفلسفة الأوربية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأوربية الأولى ، حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يغزو أرضه ويطنى على نفوذه ويحتل مكان الصدارة في التفكير الفلسفي على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسنيين والتجريبيين من الفلاسفة ، فأخذوا يهاجمونه في أمتع معاقله ، رفضوا التسليم بالأفكار القطرية الموروثة ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً ، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة — مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفة بعد ممات « ديكارت » بضع عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك

---

(١) انظر المذهب التجريبي القديم ( بيكون — لوك — باركلي — هيوم ) والحديث ( جون ستورت مل وهيربرت سبنسر ) Fletcher p. 78 ff. and 113 ff. وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين في كتاب قيم عام ( نشره عام ١٩٥٢ الأستاذ آير ، A.J. Ayer ) ( أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد ) . R. Winch تحت عنوان British Empirical Philosophers وانظر كذلك Leslie, Paul, The English Philosophers, 1957. A. C. Fraser. Locke, 1890. (Philosophical Classical for English Readers) وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبي Paulsen p. 384-89 وانظر في لوك كتابه المذكور في هامش الصفحة التالية وكذلك J. Gibson, Lock's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1971).



١٧٠٤ J. Locke الذي يمكن اعتباره الواضع الحقيقي لنظرية المعرفة (١) ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صورا شتى كلها على اتفاق في رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وانكار الفطرة مصدرا للعلم ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر ! وأسرفوا في تقدير الحس الخالص مصدرا للمعرفة. فالعقل يولد صفحة بيضاء *Tabula rasa* ليس فيها نقش سابق على التجربة ، ان التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة سطورها ، في هذا اتفق التجريبيون جميعا ، حتى هربرت سبنر الذي رأى أن المبادئ العقلية تجيء الى النوع اكتسابا ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل الى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثية ، قد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية ، والنظر الى الأحكام العقلية في كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التي يتحدث عنها العقليون فمرجعها الى تداعى المعانى عند « هيوم » و « چون استورت مل » ، والى استمرار تجارب النوع في الفرد عند « هربرت سبنر » كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن رد المعرفة الى الاحساس وحده دون العقل ليس جديدا في تاريخ الفلسفة ، ولنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء الشرق قديما ، وحسبنا أن تشير الى ظهور هذا الاتجاه في بدء العصر الحديث عند هوبز + ١٦٧٩ Hobbes في انجلترا وكوندياك + ١٧٨٠ Condillac في فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسى *Sensualism or Sensationalism* ممن ردوا المعرفة في كل صورها الى الاحساس دون التفكير ، واعتبروا الحساسية النبع الذى تنشأ عنه القوة الناطقة .

---

(١) فى كتابه :

J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والاحساس عنده مجرد حركة في الجسم الذي يحس ، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس .. ! وليس التخيل أو تداعي المعاني أو نحوه الا مجرد حركات جسمية ، والموانئ والوجدانات مرجعها الى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة الا وليد اللغة التي نستخدمها ... الى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوندياك » ما نسميه بالتفكير العقلي مصدرا للمعرفة ، ويصرح بأن الاحساس الظاهري هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة ... الى آخر ما يتضمنه مذهب الحس .

#### المذهب التجريبي عند جون لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هؤلاء الحسين الخالص تطرفا . فتوسع في معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » في مذهب التجريبي .

وقد بدأ مذهب برفض مذهب القائلين برد المعرفة الى الفطرة — من أمثال أفلاطوني كمبردج في انجلترا وديكارت وأتباعه في فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا في تحليل العقل وتفسير طريقه في كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله الى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطريا موروثا ، اذ « ليس في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس أولا » *Nihil est in intel-* *lectu quod non prius fuerit in sensu* (١) ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : احساسا أي تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية ( المحسوسات ) وتفكيراً أي تجربة باطنة تقع على أحوال النفس .

---

(١) وهذا هو شعار التجريبيين جميعا .

والتجربة بهذا المعنى الواسع هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة فقد المعاني المتعلقة بها ، فالأكمة لا يستطيع أن يتصور الألوان ... والعقل يولد صحيفة بيضاء مهياة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادئ ، ينقل الاحساس الى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالتفكير نشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وللنفس عمل ايجابي يبدو في قدرتها على أن تؤلف من العناصر التي زودتها بها التجربة أفكارا جديدة وصورا لم تألفها في العالم الخارجي كمعنى اللامتاهي - فهو على غير ما ظن ديكارت الذي اعتبره أسبق في الوجود من فكره المتناهي - مركب من كمية محدودة تضاف الى مثلها وهكذا الى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في سائر المعاني المركبة - كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض .

رفض « لوك » مذهب الفكرة الذي يقول بالأفكار الفطرية مصدرا للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثية لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه الا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال المحتوون والهمج ، وأما المبادئ العملية - خلقية وقانونية - فيختلف الناس في أمرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير (١) .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعاني الفطرية الى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذي أسلفناه . ولكن تجربة « لوك » غير مقطوعة الصلة بنزعة العقلين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلي وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل في تكوينها واهتمامه باليقين العقلي ونحوه قد نفر

---

(١) انظر في لوك المصادر المشار اليها في بدء حديثنا عن ( المذهب التجريبي ) .

منه الحسين الذين أعقبوه ، فظهر من الانجليز أنفسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس في المعرفة ، وفسر الفكر بتداعي المعاني آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم . أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوشعية المنطقية المعاصرة في انجلترا .

### الذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم (١) كل الأعمال العقلية الى ترابط آلي يبدو في جميع الظواهر النفسية ، ومرجع الترابط بين الافكار الى قانون تداعي المعاني — بالتشابه أو التجاوز الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية — وبهذا فسر المبادئ المسلمة Postulates التي ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق في كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد في ميل الانسان الى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ؛ ولا يعقل أن تعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي ، اذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ، وهل كان في وسع آدم أن يستنتج بعقله من شفاافية الماء وليوته أن من خواصه خنق الكائن الحي ؟ ان العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التي لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التي سبق لها أن جربناها ، انما مرجع الأمر في العلة الى التشابه والاقتران ، نرى أن شيئاً ما كلما وقع ، تلاه شيء ، فيذكرنا وجود الأول ( وهو العلة )

#### (١) قارن :

- D. Hume. An Inquiry Concerning Human Understanding  
CH. W. Hendel. Studies in the Philos., of Hume. (1925).  
D.G. C. Mac Nabb : David Hume. Theory of Knowledge and morality 1951.  
D.C. Yalden-Thomson. Hume. Theory of Knowledge 1951.  
P. W. Church : Hume's Theory of Understanding. 1935.  
T. H. Huxley : Hume. 1879.



بالثاني ( وهو المعلول ) ، أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضا ، فتأدى بهم هذا الى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقرنت فكرة العلة بفكرة المعلول اقتران المتضايقين ، وهذا هو سبب «الضرورة» فى قانون العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون أنها فطرية فى الناس جميعا ، وقد مضى فى هذا التداعى جون ستورت مل J. S. Mill وسبنسر H. Spencer وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعى المعانى وترابطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تعبيره عن هذا الانكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد رأينا عند حديثنا على انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة احراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة ! (١) .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها ، اذ جرت من ورائه على افكار المعرفة الأولية مع ادخال الرياضيات رغبة فى التوصل الى أدق معرفة ممكنة ، وقد فاخر « برترند رسل (٢) » Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلى وهيوم فى ادخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقى القوى ، ثم ذهب الى تخطئة الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأولى السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة Our Knowledge of External World ( ص ٤ ) .

ولكن « كورتفورس » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت

---

(١) انظر الفصل الثانى من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

B. Russell, Hist. of Western Philosophy, p. 862.

(٢)

( م ٢٣ - اسس الفلسفة )

التفكير الأولى وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان لان « هيوم » قد هاجم كل تفكير أولى لا يستند الى التجربة والرياضة (١) على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضا ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق الى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارنب » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من انكار الميتافيزيقا (٢) .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولى السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة الى التجربة والرياضة ، وإذا كان العقليون يشدون المعرفة اليقينية يشاطروهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك (٣) ، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التي تلمس في العلوم الصورية من منطق ورياضة (٤) .

### مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا :

واستيفاء لحديثنا عن التجريبية نقول انها جاءت في تاريخ الفلسفة الانجليزية — التي نمت التجريبية في ظلها — على ثلاث مراحل :

---

Cornforth op. cit., p. 3-4.

(١)

(٢) انظر الفصل الثاني من الباب الاول من هذا الكتاب .

(٣) كان « بروتاجوراس » و«بيقور قديما وهوبز والمحدثون من الحسينيين يجعلون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self Consciouness ( أنا أفكر اذن فانا موجود ) ورأى غيرهم اليقين قائما فيما يسلم به العقل البشرى بوجه عام ( انظر Fleming, p. 69 ) .

(٤) انظر في معنى الاحتمال أو الترجيح في المعرفة Calderwood, p. 322.

( لا يعنى أقل شك في المعرفة — بمعناه الذي أسلفناه — أو نقض في البرهان على صحتها ) .

بدت التجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional في القرن السابع عشر عند يكون وهوبز ولوك ، وفي القرن الثامن عشر عند باركل وهيوم الذي بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من اشارتنا السالفة اليه ، وفي القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وجون ستورت مل من التفعيين ، ثم سبنسر وليسلى ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة فتسيزت بشعبيتها وتغلغلها في كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة (١) ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت الى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من امكانياتها النظرية ، حتى كادت تخفى الأصالة والابداع من آثار أهلها .

وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحيانا ، نشأت في النمسا في ظل جماعة فينا وفشت في انجلترا وهاجرت الى امريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية ( العلمية ) بحث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، اذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل (٢) . ومن أجل هذا تؤثر الوقوف قليلا عند هذا الاتجاه المعاصر :

#### موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة :

قليل منذ بضع عشرات من السنين اننا لا نجد اليوم فيلسوفا ينتصر للمذهب العقلي في صورته المتطرفة التي ترد المعرفة الى الذات صرفا ، أو يتشيع للمذهب التجريبي في صورته الجامدة التي ترجع المعرفة الى خارج الذات .

هذا ما كان يراه أمثال « فلتشر » في مطلع القرن الحاضر (٣) ،

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ص ٧٩ -

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41-51.

Fletcher, Introduction to philos. p. 67

ولكن الواقع أن المذهب الحسي قد بحث فتيا على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه ، وردت الى الاحساس بالثقة التي كان قد افتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير Ayer في مناقشته لموقف العقليين من الاحساس ، ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التي تجيء عن طريقه :

يقول ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية ان تجارب كثيرة قد قوضت شيئا فشيئا كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، اذ لاحظ كثيرا أن الأبراج التي تبدو للرأى مستديرة عن بعد ، تلوح في نظره مربعة متى كان قريبا منها (١) ، وأن التماثيل الضخمة التي تعلو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر اليها من أسفل ، بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيمها على حواسه الداخلية كثيرا ما تخطيء ، وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما في العضو المبتور منهم ! فدعاه هذا الى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقي يصيب عضوا في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا الى سبين آخرين يرران الشك في المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئا في يقظته الا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن

---

(١) مبررات الشك في الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير الى « الغزالي » المتوفى سنة ١١١١ م في قوله في « المنقذ من الضلال » ص ٧١ - ٧٢ طبعة مكتب النشر العربي « ... تنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينسار ، ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار ... أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل طائل ، بل ان ما أورده ديكارت في النص السالف ليس الا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء في حججه العشر التي دلت بها على علم ثقته في الحواس ، ففي حجته التي يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والاضلاع ، يقول ان السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعا عن كثب ومستديرا عن بعد ، والعصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ... الخ .



ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبررا يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثاني السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن الصدق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة والظن بأنها هيأته أو خلقتها بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها (١) .

أورد الأستاذ « آير » A. J. Ayer هذا النص من ديكارت ، وعقب عليه بوضع ملاحظات نورد منها قوله ان أول ما يلتفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التي أشار إليها « ديكارت » كلها أخطاء في الاستدلال، ان القول بأن البرج يبدو مستديرا عن بعد ومربعا عن كذب ، ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن الواقع يشهد أن البرج عن بعد مستدير وعن قرب مربع ، وليس في هذا خداع ولا تضليل ، ان من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ، بل يرجع هذا الخداع الى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة ، فهو اذا رأى البرج مستديرا عن بعد ، افترض أنه سيراه دائما وفي كل أوضاعه مستديرا ، فاذا دنا منه وجده مربعا زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته، وواضح أن مرد خداعه الى افتراضه أن الشيء الذي يبدو على صورة ما في ظرف ما ، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائييه ! وهذا افتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا من ناحية أخطاء الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله يمكن أن يقال في الاحكام التي تبني على الحواس الداخلية ، ان مرجع الخطأ الذي وقع فيه من أحس ألما في عضو مبتور في جسمه ، الى أن احساسات الألم التي تكون من هذا النوع قد ارتبطت في ماضى

---

Descartes, Meditations on the First Philos, Meditation IV. (١)  
p. 131 (of the Everyman edition) .

تجاربه برؤية الجزء المتور ولمسه ، فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائما حتى بعد بتر هذا العضو ، فاذا عرف بعد هذا أن ساقه المتورة لا ترى ولا تلمس أثناء احساسه بالألم ، ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته ، فالخطأ هنا مرجعه الى استدلاله لا الى تجاربه ، ولعل مثل هذه الادراكات الخاطئة هو الذي وجه الأنظار الى خطأ الاحكام الحسية ، وان كانت أخطاؤها تقوم منطقيا على غير هذا الأساس .

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركات صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا - أثناء اليقظة - أيقاظا ولسنا في حلم ، وقد يقنع البعض بمناقشة « چون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : اذا كان هناك من يبلغ به الشك في الحواس وعدم الثقة في أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به وتذوقه ونفكر فيه ونأثيه من أعمال طوال حياتنا ، ليس الا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوي على حقيقة ، ومن ثم يشك في كل الأشياء ، أو في معرفتنا للأشياء ، اذا وجد مثل هذا الشاك فاني أقول له : اذا كان كل ما في الحياة مجرد حلم طويل فان شكك ومناقشتك ليست الا مظهرا من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يجادلك في مزاعمك رجل

يقظان ۞ An Essay Concerning  
Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII.

ولكن هذا الجواب يبدو - في نظر « آير » مقنعا من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقة ان من يقول ان كل شيء ليس الا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التي يقولها الانسان باطلا ، وينشأ عن هذا أن تكون القضية التي يقولها هو نفسه باطلا ، ويكون شأنه في هذا شأن « ابيمنيدس » Epimenides الكريتي حين قال : كل الكريتين كذبة - وهو نفسه كريتي ... فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلا ! ومن ثم لا يكون كل الكريتين كذبة ... الخ !

ويضيف « آير » الى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول  
مع لوك : ان هناك فارقا كبيرا جدا بين أن أحلم أنى أحترق في النار ،  
وبين أن أكون بالفعل في النار أحترق ! •

لا يكفى هذا في اقناع الشاك في صدق الأحكام التى تقوم على  
الحس ، اذ ليس فى وسع الانسان أن يستخدم مثل هذا المحك فى اثبات  
أنه الآن يقظان وليس نائما ! ان النائم كثيرا ما يستوثق أثناء نومه من  
صحة مدركاته ، فيسأل نفسه فى حلمه عن صدق ما يقع له ، ويجب  
بحق أنه صواب وحق ! فما الذى يضمن لى ألا تكون أحكامى وتفكيرى  
الحاضر جزءا من حلم يستغرقنى الآن ؟ •

ويجيب « آير » على هذا بقوله : اذا كان المراد باليقين المطلوب أن  
يكون فى وسعى أن أقيم الدليل القاطع على أنى يقظان ، لكنت بحق  
عاجزا فى كل وقت عن أن أكون على يقين من أنى يقظان ولست نائما  
أحلم ! ان فى استطاعتى أن أقنع نفسى بأنى لست فى حلم ، بأن أقيس  
أحكام ادراكى الحسى بتجارب أخرى ، وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ،  
وان كان من الممكن أن أكون فى هذا مخطئا ، لأن اليقين فى المعرفة  
مستع الا اذا كان مرجعه الى أن القضية تحليلية - كقضايا الرياضة -  
أى ليس فيها جديد يضاف الى علم الانسان ويحتل الصلح والكذب ،  
فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال دائما على  
سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين (١) ، أن فكرة « اليقين » لاتطلق  
الا على القضايا البديهية الأولية فى المنطق والرياضة - وهذا هو الذى  
يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فاذا أدركنا هذا اختفت بواعث  
الشك (٢) •

(١) انظر فى التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ماقلناه  
فى « انكار اوضاعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة » الفصل الثانى من  
الباب الثانى •

(٢) J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940), (٢)  
p. 36-46.

كان الحسيون — منذ أيام « پروتاجواس » و « أبيقور » قديما ، ثم « هوبز » وأتباعه حديثا يلتمسون اليقين في المعرفة ، ويقولون ان الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها فيتفق المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة في التماس المعرفة اليقينية ، وان خالفه في ردها الى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر « جون استورت مل » وجود يقين حتى في المعرفة الرياضية ، لأن مرد اليقين فيها الى التعميمات الاستقرائية التى تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية (١) ، أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية في مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التحرية أداة لقضاياها التحليلية التى لا تضيف الى علمنا شيئا جديدا ، لأنها مجرد تحصيل حاصل *tautology* ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهى تركيبة تحتل الصدق والكذب — فاز أحكامها نكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبدا (٢) . ويعتقد التجريبيون فى القرن العشرين أن المعرفة التى تجيء عن طريق التجربة احتمالية تجريبية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون فى الحتمية المطلقة *absolute determinism* .

### موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقبا على ما أسلفنا نشر فى ايجاز الى أن هذه الصور من مذاهب الحسين والعقلين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة ( كما ردوا غيرها من الظواهر — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — الى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفي الذكر ) .

---

J. S. Mill, System of Logic, book, 2, ch. 5-7

(١)

(٢) انظر ما كتبناه عن « انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة فى الفصل

الثانى من الباب الثانى .



وقد انتهى دور كايم ومدرسته الى رفض العقل مصدرا للمبادئ الكلية الضرورية السالفة الذكر ، ورأوا أنها مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلا ، فالبدائي في رأيهم كثيرا ما يضيف الى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضا ، بل من المفكرين من يقع في التناقض على غير ارادته طبعاً ، ومثل هذا يمكن أن يقال في قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفي بريل » عن التفكير — البدائي — الذي يسبق المنطق ، ان الانسان لا يحترم قوانين المنطق — التي اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثة — الا حين يميل الى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب في أن يلزم التفكير المعقول .

ومن الخطأ أن يظن ظان أن هذه المبادئ العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فان استقرار تاريخ العلم عامة يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة أخذت في التطور حتى بلغت صورتها الراهنة في أذهاننا ، وفي الدراسات السيكولوجية لعقلية البدائي والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتبرت المبادئ العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر الاجتماعية — عند هذه المدرسة — تشمل مناحي الفكر والعاطفة والعمل جميعا ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون في مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد في نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى عن العقل الجمعي أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضيا أو كارها ، بل انه يحسب — حين يكره على قبولها — أنه حر مختار في التسليم بها ، ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التي يعيش في أحضانها ، وبهذا رأى « دور كايم » أن المبادئ العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعي ، وثمره الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سبنسر » في ادعائه أن هذه المبادئ وليدة المجتمع وعلى هذا فهي فطرية في الأفراد ، ويبرر هذا خضوعنا لها

ورضائنا عنها وعجزنا عن عصيانها — شأنها في هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

### موقف الماديين من المعرفة :

وشبهه بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وان كانت الظروف الاقتصادية هي التي تسيطر على هذا الموقف ، يقول « كارل ماركس » : « ان الانسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تكون الاطار الذي يزاوُل الانسان نشاطه في نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهي بدورها تتأثر بتفكير الانسان ورغباته ، لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلي يطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الانسان ورغباته لا تجيء تلقائيا كآثر للعقل حين يؤدي وظيفته الطبيعية في التفكير والتأمل ، انها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، والتعليم والتربية التي تلقاها في حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التي تكشفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادي في المجتمع هو في آخر الأمر العامل الذي يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الاوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييرا يقضي على الرأسمالية ويوقف استغلال الانسان ... الى آخر هذه الأفكار التي أشرنا اليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة (١) .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسي التقليدي الذي يطلب العلم لذاته ، بسقدار ما تتفق مع مذهب Instrumentalism في فلسفة العلمين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجي لمجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تطلب لذاتها وانما يلتبسها الانسان ليستخرجها في تغيير البيئة التي يعيش فيها ، انها

---

(١) انظر ما قلناه عن الماركسية في « معنى الفلسفة في مدارس الفكر الفلسفي المعاصر » ، ف ا ب ا .

نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والانسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجى ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفته كفاية فى ذاتها ، فان المعرفة لا تفهم مستقلة عن العمل الذى يتحقق بها ، ان القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما — أو عند الانسان — الا شيئا عارضا فى سلسلة وقائع تنتهى بالعمل ، وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التى تخضع له ، وتغيير صاحبه الذى يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية فى حركة متصلة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة الا القوة الدافعة الى هذا التغير ، ومن البعث أن نعتقد فى وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، ان مثل هذا التفكير الذى مجده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذى تهدف اليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت فى تحقيق هذا الغرض ، فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقا لأغراضنا فى تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين ، ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى ... ! (١) على نحو ما أشرنا من قبل (٢) .

#### منابع المعرفة عند الصوفية (٣) :

أشرنا فى حديثنا عن المذهب العقلى الى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة الى الحدس والاستنباط العقلى . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة الى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون فى العصور الوسطى عند صوفية الاسلام كذلك (٤) ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد الى الحدس ، ومنها ما يرجع الى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضا للخطأ ، وأن المعرفة التى يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى الى الثقة وأكثر أمانا ، الا أن للعقل نطاقا لا يستطيع بطبيعته أن

---

(١) C Joad, Guide to Philosophy, 1936, 474-76

(٢) أنظر ما كتبناه عن الماركسية وموقفها من الفلسفة .

(٣) انظر ما كتبناه عن التصوف عند حديثنا على غاية الفلسفة .

(٤) الحدس الفلسفى عقلى ، والحدس الصوفى وجدانى ف ا ب ا .



يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنسوع من الادراك يقوم فوق مدارك البشر — الحسية والعقلية معا — ذلك هو الادراك الحدسى ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذى يجىء عن طريق الادراك الحدسى ، والعلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى ، ويتيسر أولهما للأنبياء — عن طريق الوحي — وللأولياء — عن طريق الالهام — ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفا فى الرؤيا الصادقة .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون ان العلم اليقنى يجىء عن طريق الحدس ( أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية ) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلى أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين معا ، انه يلقى فى قلب الصوفى القاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الاقصاص عنها وكتب الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدنى وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل اليه .

ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا الا الله ( مذهب وحدة الشهود ) فانتهوا الى القول بالاتحاد — اتحاد الناسوت باللاهوت أى اتحاد الطبيعة الانسانية بالطبيعة الالهية كما ذهب أبو يزيد البسطامى — أو القول بالحلول — أى حلول الله فى مخلوقاته كما ذهب الحلاج — أو القول بوحدة الوجود ، أى ان الله والمخلوقات حقيقة واحدة هى علة نفسها ومعلولة لنفسها — كما قال ابن عربى وان جاء مذهب فى صحوته وليس فى حال فنائه .

وكان طبيعيا أن يتنكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذى تسلت اليه الأنظار الفلسفية فى الوجود والمعرفة ، وطوحت بأهله فى متاهات باعدت بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الاشاعة لانكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر من بينهم صوفى كبير هو الغزالى ، فأبقى على التصوف الذين يساير تعاليم الدين ويتمشى مع روح السنة ،



وان أثر العمل على النظر وغلب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معا ، وكان نزوعه الى اقرار الايمان لا التفلسف طريقا الى الله ، والقول بالحدس والفيض والالهام أداة لادراك العالم الباطن .

والرأى عند الغزالى وغيره من الصوفية أن وراء الادراك الحسى والعقلى ادراكا أصح وآمن وأدعى الى الثقة ، وعدم تجلى هذا الادراك لا يدل على استحالة ، فان النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة انه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجىء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو العقل شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه ! وتكون هناك حالة نسبة اليقظة اليها كنسبة النوم الى اليقظة ، فاذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست الا خيالات وأوهاما .. ؟ تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم (١) من هناك قال بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود

ويهتم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يعنى الصوفية فيقول انه « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً أو انكاراً » (٢) ومثل هذا العلم لا يجىء عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم الذى يجىء عن طريق الحس ظنى لا يرتقى الى مرتبة اليقين ، فالعين — وهى أقوى الحواس — ترى الظل واقفا لا يتحرك ، وتشهد التجربة بغير ما تقول

(١) المنقذ من الضلال — طبعة مكتب النشر العربى ص ٧١ — ٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٩ — ٧٤ .

العين ، « وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار » ولكن الادلة الهندسية تشهد بأنه أكبر من الأرض في المقدار ... بل لا ثقة في العلم الذي يجيء عن طريق العقل كذلك ، اذ أن من الممكن أن تدرك الانسان حالة نسبتها الى العقل كنسبة اليقظة الى النوم ، فيكون كل ما عرفه في يقظته شيئا بما حصله بحسه ... ثم ينتهي الغزالي من اثارة الشك في المعرفة الحسية والعقلية الى القول بالحدس الباطني أداة لادراك العلم اليقيني السالف الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التي تجيء بنور يقذفه الله في الصدر ولا تيسر بنظم دليل وترتيب كلام ... ولكن حدس الغزالي مقيد بالكتاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فان منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل الا للمحجوبين ... ! وعلى الصوفي العارف عند هؤلاء أن يأتي من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وان خالف بهذا ظاهر الشرع ! ان الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة ( الصوفية ) للمختارين ... ! لم يكن الغزالي من هؤلاء ، وقد أشرنا بالاضافة الى هذا — الى حملته على القائلين بالاتحاد والحلول ونحوهما .

ولكن كيف تأتي للصوفي هذه الحال ؟ أي كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الادراك الحدسي ؟ قالوا ان في النفس البشرية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الملكية لتصير ملكا بالفعل في لمحة من اللحظات ، عندئذ توجه الى الملأ الأعلى وتتصل به فطرة لا اكتسابا وبهذا يتجاوز الانسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الادراك الروحاني لاتصالهم بالمدارك الحسية التي تؤدي الى كسب العلوم التصورية والتصديقية (١) ان على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقشعت تلتفت النفس العلم بالهام الهى على سبيل المكاشفة ، فالطريق الى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ - ٥ .

حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والاولياء ، وفاض النور على صدرهم بالزهد في الدنيا والتبرى من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها (١) ، فان العلم اللدنى يجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح ( المحفوظ ) ... (٢) الى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم (٣) .

وتصفية النفس على هذا النحو انما تتم على اكمل وجوها بفضل من الله ، وان تطلب الأمر من العبد جهدا باطنيا قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقى لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معا .

حسبنا هذا بيانا لأظهر مذاهب الحسين والعقلين والصوفية في تحديد متابع المعرفة ومسالكها ، ولنعقب بكلمة في مناقشتها عسى أن تبين وجه الحق في أمرها :

#### تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا ما أسلفنا أن نظرية ديكرت في الأفكار الفطرية مصدرا للعلم اليقيني ، قد أسىء فهمها ، فظن « چون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها وجود معان وقضايا صريحة في ذهن الانسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتقديرية الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكرت ومدرسته ، اذ أراد ديكرت بالأفكار الفطرية صورا عقلية تقوم في الذهن سابقة على كل تجربة ، وهى موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة الى الوجود الفعلى

---

(١) الغزالي : الاحياء ج ٣ ص ٧٣ و٧٨ و١٦ وغيرها من الصفحات .

(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٣) قارن كتابنا التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام ولا سيما ص ٤٣ .

وما بعدها .

و « وائتهيد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه (١) . اذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها الى مبادئ منطقية ، وارجاع المبادئ المنطقية الى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعا ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده انفلاسفة والمناطق ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتنجشتاين » الذي فطن الى قية هذا الكتاب كلفة رمزية . والى ضرورة اقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لامكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا الى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه *Tractatus Logico-Philosophicus* الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التقت عنده « مدرسة فينا » *Viennese Circle* (or *Vinna*) التي صدرت عنها الوضعية (أو التجريبية) المنطقية .

كان هذا -بالإضافة الى أنه تقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر- محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحيلة على الميتافيزيقيا باعتبارها خطأ مرده الى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت جماعة فينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة «شليك» (٢) وكان من أعضائها البارزين « رودلف كارناب » (٣) و « برجمان »

---

(١) صرح اتباع الوضعية المنطقية بأن «رسل» كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعتهم من مذاهب الوضعيين . وظن «رسل» بدوره انه ينتمى الى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطق ( انظر *Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945* ) ولكنه ليس واحدا منهم .

(٢) *Moritz Schlick* قتله طالب بجامعة فينا ربما بالرصاص لانه اعتقد خطأ انه صرف عنه صديقه ! وبمقتله عام ١٩٢٦ انحلت جماعة فينا وان لبث اتجاهها العلمي قائما .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرسا في جامعة فينا فاستادا للفلسفة في جامعة براغ الالمانية . ثم عاجر الى امريكا وعين استادا للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٢٦ ثم نقل الى جامعة كاليفورنيا . وقد شارك في نشر *Journal of United Science* وكان اهتمامه منصبا على المنطق الصوري



و « برجمان » Bergmann و « هربرت فيجل » المولود عام ١٩٠٢ H. Feigl و « نيرا » O. Neurath ١٩٤٥ و « ويسمان » H. Waismann ١٩٥٩ وغيرهم . ولما نزع هتلر الى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة . فرحل ويسمان ونيرا الى انجلترا — وكان يقيم بها فتجنشتاين . وأما فيجل وكارنب فقد رحلا الى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي . لأنها تدّين بشر كبير من اتجاهها الى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان — على يد فتجنشتاين وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على تحليل المنطقي وليس على التحليل النفسي — كما كان حال التجريبية على يد چون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف الى وضع فلسفة علمية جديدة ، كرجع لنظريات فتجنشتاين ومحاولة لتفادي الصعوبات التي واجهتها وعجزت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تعديلات جوهرية جمة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس ممكن أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقيا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف الى تحقيق الوضوح في التفكير وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها (١) .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه . فقد سبق الى محاولة تحقيقها — على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين

---

وتطبيقه على مشاكل الاستمولوجيا وفلسفة العلم . ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معا — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية .

J.R. Weinberg. An Examination of Logical  
Positivism 1939. (Introduction).

(١) قارن

الجزئية ، ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادئ العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، ان هذه المبادئ لاتتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، وعندها تتلافى العقول السليمة — راضية أو كارهة — بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون باحترامها ، بحيث لا يقعون فى التناقض ولا ينكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ، ثم كيف ينشأ العقل نفسه عن التجربة ؟ ان انكاره يؤدى الى انكار الحقائق الموضوعية ورد معرفتنا الى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة (١) .

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فشر ما يعاب عليها غلوها فى تفسير الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها فى مناحى الحياة الانسانية — فكرا وعاطفة وعملا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفى لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظرياتنا العلمية ، فإن فى المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لون واحد من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلون بتفكيرهم — أو شعورهم — على روح العصر الذى يعيشون فيه .

هذا الى أن المبادئ العقلية السالفة الذكر تهدف الى تنظيم التجربة الفردية ، وهى تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه فى تفنيد المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره — نشعر بأن مرد المعرفة الانسانية الى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنتهى لا محالة الى ضلال .

---

(١) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسنيين فى النمط الرابع من كتاب الاشارات ، فليرجع الى أدلته من أراد .

وشبيه بهذا يمكن أن يقال في التفسير المادى للمعرفة الانسانية .  
فالأحوال الاقتصادية وان أثرت في الحياة العقلية ، الا أنها بدورها تتأثر  
بمعارفنا وثقافتنا ، وتشكل في ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل .  
وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه (١) .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال في تقص المذهب التجريبي —  
في كل صورته — لا يعنى الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة ، كلا  
فما لهذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية  
مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلى أو الفلسفى  
بالتجربة وحدها ، وانما تفتقر لكى تستوفى هذه الشروط — وقد  
أسلفناها في الباب الأول — الى ما جرت العادة بتسيته بالعقل الذى  
لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان  
« لينتز » فى رأينا — وان كان فى الأصل من أتباع المذهب العقلى —  
أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسنيين والعقليين معا ، اذ استطاع  
بفضل نزعتة الى التوفيق بين المذاهب (Eclectisim) وتلفيق خصائصها  
أن يعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان  
چون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون ان النفس تولد خلوا من كل  
فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تسأها التجربة منطورا — كما ظن أرسطو  
من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى  
الأصل معانى ولا عمل للأعيان الخارجية الا ايقاظها عند الضرورة —  
كما اعتقد أفلاطون من قبل (٢) — فلما جاء لينتز وافق لوك على أن  
العقل ليس فيه شىء لم يسر بالحق أولا ، ولكنه أضاف الى هذا قوله :  
الا العقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الاضافة أصدق من  
التجريبيين والعقليين الخالص فهما لحقيقة المعرفة الانسانية (٣) .

---

(١) أنظر ما قلناه عن « موقف الماركسية من الفلسفة » ف ١ ب ١ .

Cf. Fleming, p. 394 95.

(٢)

Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelican)

(٣) قارن :

وبعد فنرجو أن يكون في هذه المناقشة العاجلة ما يلتقى بعض الضوء  
على المذاهب السالفة حتى يضح ما لها وما عليها .

وقد بقي أن نذكر القارئ بأن الكثير مما قلناه في البابين السابقين  
يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين  
اتجاهاً إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين  
Existentialism في فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism في أمريكا  
وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين في العالمين الأوربي  
والأمريكي ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول  
هذا الكتاب (١) .

---

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الرابع ( مقاييس الحق ) وغير ذلك  
من فصول هذا الكتاب وصفحاته .



### مصادر الفصل السالف

بالإضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام في  
الفصول الثلاثة يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925.  
Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge  
Ormond, A.T., Foundations of Knowledge  
Joachim, H.H., The Nature of Truth  
Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949 .  
Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy  
Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940.

( يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكلوجية )

- Laird J. Recent Philosophy, 1945  
Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy  
(2) Philosophical Studies

( صدر عام ١٩٥٢ وان كان يجمع محاضرات القاها مور منذ أربعين عاما )

- Metz R., Hundred Years of British Philosophy  
Brand Blanchard, The Nature of Truth  
( ولاسيما القسم الثاني ص ٢٣٥ - ٧٠٤ طبعة ١٩٢٨ )

- Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life and Reality  
(2) Philosophy of Knowledge, 1897.

بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها

- Bowue, B.P., Theory of Thought and Knowledge  
Aaron, R.N., Nature of Knowledge  
Coffey, Epistemology  
Baron, Elements of Epistemology  
Berkley, Treatise Concerning the Principles of Human Know  
ledge  
Hume, D. A Treatise of Human Nature  
Locke, J., Essay Concerning Human Understanding  
Descartes, R., Meditations  
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème Pascal-Kant  
Dowden, E., Montague  
Balfour, Defenoe of Philosophic Doubt  
Schiller F.C.S., (1) Humanism. Philosophical  
(2) Essays, Studies in Hummanism  
Halleux, J. Les principes du Positivisme Contemporatine  
Brochard, V., Les Sceptiques Grecs  
Waddington, Pyrrho and Pyrrhonism  
Bevan E.R., Stoics and Scsptics

Royce. Lectures on Modern Idealism 1919  
Baillée, E., Idealistic Construction of experience  
Hicks, J.D., Critical Realism, 1938  
Spaulding. F.G., The New Rationalism, 1918  
Ewing. A.C. Idealism, a Critical Survery (1934)  
Drake D. and others. Essays in critical Realism  
Husserl, E., Ideas : A General Intr. to Pure Phenomenology  
Philosophical Essays in Memory of Huaserl

يحتوى مقالات فى عرض مذهب ونقده ، كتبها أعضاء يمثلون هذه الحركة  
الفلسفية ، ونشرها Marvin Faber مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠ .

Marvin Farber, The Foudations of Phenomenology, 1943  
Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la  
Philosophie.

هو معجم فى جزئين لا غنى عنه لباحث فى الفلسفة وضعه مؤلفه (١)  
بمعوة أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٢٦ ( وطبعته الخامسة  
عام ١٩٤٧ مزيده ومنقحة ) وهو آية فى الدقة .

---

(١) استندعت الجامعة المصرية ( جامعة القاهرة ) عند انشائها الاستاذ  
» أندريه لالاند « أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكلية الآداب  
بها . ثم عادت واستدعته مرتين أخريين لقسم الفلسفة : وكان كما يعهده  
جميع عارفيه مثالا فى علمه وخلقه . وقد مات عن ستة وتسعين عاما  
( فى أكتوبر ١٩٦٣ ) .

## الباب الرابع

### مبحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

الفصل الاول : لمحة الى القيم ومشاكلها .

الفصل الثاني : الحق - وعلم المنطق .

الفصل الثالث : الخير - وعلم الاخلاق .

الفصل الرابع : الجمال - وعلم الجمال .

## مجل الباب الرابع

### مباحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

كان الباب الأول بفصليه تمهيدا لدراسة مشكلات الفلسفة الرئيسة الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وقد تناولنا في البابين الثاني والثالث مشكلتي الوجود والمعرفة ، ورأينا أن نفرد هذا الباب للبحث في المشكلة الثالثة ونعني بها : الأكسيولوجيا أو مبحث القيم العليا - تناولناه في أربعة فصول ، نجمل في أولها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض في الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، معنيين في كل منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة في تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التي تصطنع في فهمها ، معقبن على كل منها بتاريخ العلم الذي يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تلقى عليه بعض الضوء :



# الفصل الأول

## لمحة الى القيم ومشاكلها

تمهيد - صنوف القيم - طبيعة القيم - علاقة القيم احداها  
بالأخرى - التوحيد بين الحق والخير - التوحيد بين الحق والجمال -  
التوحيد بين الجمال والخير .

### تمهيد :

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم  
وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفي كل مبحث من هذه  
المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب  
الافاضة في شرحها ولا اجمال القول فيها جميعا ، فحبنا أن نشير -  
موجزين في الكثير من الحالات - الى أظهر المذاهب التي عرفت في تاريخ  
هذه المباحث (١) .

---

(١) تبدو نواة « الأكسيولوجيا » في نظرية المثل عند أفلاطون ،  
وتشير الى مباحثه مؤلفات أرسطو ( كالاداة أو الآلة - في المنطق - والأخلاق  
والسياسة وما بعد الطبيعة وأبحاث الرواقية والابيقورية في الخير الاقصى  
Summum bonum وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الاكويني  
في توحيده بين القيمة العليا والسفلى الاولى - أي الله باعتباره كائنا حيا  
أزليا خيرا .

وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة ختي  
عرض « كانط Kant » لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية  
والدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور Evolutionism وظهر من العلوم  
علم الانسان Anthropology والاجتماع Sociology والنفس والاقتصاد ،  
وأخضعت هذه الاتجاهات في التفكير لتحليل تجريبي علمي ، واهتم الباحثون  
بتنوع ظواهر القيم وتسببها - توقفها على الافراد وحالاتهم - أكثر مما اهتموا  
بوحدها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوجيا »  
لابي Paul Lapie في كتابه Logique de la Volonté وهارتمان Von  
Hartmann عام ١٩٠٦ ، ثم تلاهما غيرهما من الباحثين ، وكتب أول بحث  
أكسيولوجي منظم في هذا القرن « ايربان W. M Urban تحت عنوان  
« التقويم ، Valuation 1909 وتلاه غيره من الباحثين .

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكائنها من الفلسفة فذات ما نعرض له في الفصول التالية من هذا الباب ، فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية :

### صنوف القيم :

قد تقوم الأشياء وتقدر باعتبارها وسائل الى تحقيق غايات ، وقد تقوم باعتبارها غايات في ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثاني هو الذي يدخل في نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي ، وقد جرت عادة الباحثين في نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها الى ثلاث : هي الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الديني holiness أو العبادة worshipfulness قيمة رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك في اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمة ذاتية عليا — وقد أخذنا بهذا الرأي في هذا الباب .

واختلف الباحثون بمدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطا فريدا من القيم ( شلير ماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto ) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى ( كانط + ١٨٠٤ وهفدينج + ١٩٣١ H. Höffding ) ومنهم من رآها مزاجا منهما معا ( هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W.F. Hocking ) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث ( الحق والخير والجمال ) أكثر من وضعها قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها في هذا الباب .

واختلف الباحثون في تنوع القيم وتعددتها ، فمنهم من رآها متعددة ( فيما يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ومنهم من ذهب الى أنها متصلة عقليا ، ومن ثم أمكن توحيدها — وسنعود الى الحديث عن هذا الخلاف بعد قليل (١) .

### طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنف يلتصق لذاته ويطلب كفاية ، ويكون مطلقا لا يحده زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية . ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يقوم لذاته ، وقيمة العربية مرهونة بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية *Intrinsic Values* ويسمى الثاني بالقيم الخارجية *Extrinsic or instrumental* عن الأول نشأت مشاكل فلسفية في دنيا القيم ، وهو وحده المعنى في بحثنا ، لأن ثاني الصنفين يستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء ، بمعنى أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية — كما يقرر ونف أستاذ المنطق بجامعة لندن — ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معانى عقلية ، وإن كان من الفلاسفة من قال انها نسبية خالصة مردها الى الفرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يستتبع وجود حق الذات : لأن الحق انما يكون بالقياس الى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماما يقال فى الخير وفى الجمال (٢) .

---

(١) : D. D. Runes, Dict. of Philos. art. Axiology وكذلك

A. G. Wolf, Recent and Contemporary Philos., p. 547.

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems. of Philosophy 250-2.

وقد ألح أتباع الوضعية بسختف صورها في تأكيد هذا الاتجاه .  
والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق  
بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات ، فيرى « آير » زعيم الوضعية  
المنطقية في انجلترا أن أحكام القيم لا تحتل الصدق ولا الكذب لأنها  
أما أن تكون تعبيراً عن وجدانات ، أو مجرد أوامر في صيغة مضللة (١) .  
وسنعود الى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ،  
لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على  
حدة .

وحسبنا الآن ان نقول ان التفكير الوضعي الذي يرد القيم الى  
التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التي أذاعها « آينشتاين » عام ١٩٥٥  
اذ اعتق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين ، وأخذوا في تطبيقها  
على ميادين بحثهم ، وهزوا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكيئة في  
الكثير من مجالات المعرفة ، فساعد هذا — في بعض الحالات — على  
ازالة قيم هزيلة بالية ، توطئة لاقامة قيم أخرى تنبض قوة وحياة ، ولكن  
زعزعة « المطلق » كثيرا ما ردت الناس الى الفوضى والتحلل ، وقوضت  
المثل العليا الحية الكامنة في أعماق نفوسهم .

ان في القول بنسبية القيم جانبا من الحق يخشى أن يؤدي الى  
ضلال ، ان أحكام القيم Value-judgments — فيما يلوح — ليست  
ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفا ، ان فيها عنصرا ذاتيا ولكن مردها  
الى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال .  
ومن أجل هذا قيل ان الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام  
وصفية واقعية Factual — وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع  
ولا تتعرض لتقويمها في ضوء ما ينبغي أن يكون — ومرجع التوحيد

---

(١) قارن مثلاً :

A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) ch. VI.

وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا في الفصل الثاني من الباب  
اثناني في هذا الكتاب .



بين أحكام القيم وأحكام الواقع بهذا المعنى — الى أن الأولى تصنف الخصائص التي توجد في الشيء وتبرر تقويمه (١) ، وسيزيد هذا وضوحا في الفصول التالية .

### علاقة القيم احداها بالآخرى :

أشرنا الى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا في هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث احداها بالآخرى .

### التوحيد بين الحق والخير :

وحد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثل الأعلى » يستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شيء يتعذر تحقيقه أو يكون وهيا مقابلا للموجود بالفعل ، ولهذا أثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقي ، وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي ، لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئا خياليا بل هو شيء يتحقق في كل وقت نزاول فيه التفكير ( اذ التفكير الخاطئ لا يعتبر قط تفكيراً ) ومثل هذا يقال في المثال الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت تتصرف فيه تصرفات صحيحة (٢) .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل في ادحاضه أن التسليم به يفضي الى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ، وعندئذ يجوز لنا أن نقول ان من « الخير » أن يقال ان الكل

(١) Crumminhag. p. 246-7. ( وقد عرض الحديث عن موضوعية

القيم Sorley Moral Values and Ideal of Good )

Mackenzie. Manual of Ethics ص ٢٨ وهامشها .

أكبر من جزئه ! أو أن  $٢ + ٢ = ٤$  أو غير هذا من حقائق ! وواضح أن هذا رأى لا يساغ ، ولهذا ميز الكثيرون بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب الفرثسكاني — من أمثال دنز سكوت 1308 + Duns Scottus ووليم أوكام W. Occam 1343 + في رفضهم لكل محاولة تهدف الى التوفيق بين الفلسفة أو العلم والدين أو الايمان ، لأن ما يكون حقا عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلا في نظر الايمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، والى مثل هذا ذهب أهل السلف في الاسلام .

### التوحيد بين الحق والجمال :

والى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — اتجه بعض الباحثين الى التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا ان الفنون — من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكي الطبيعة ، وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكي مثلها ، ومن ثم كان في ثالث مرتبة ، والشعر عند أرسطو مرجعه الى أمور منها غريزة التقليد في الانسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن هي الجمال وأن وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهداتها وآثارها بل مهمته أن يضيف عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال. وإذا كان منهج البحث العلمي يقتضي أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فإن عمل الفنان — شاعرا كان أو مصورا أو ... — لا يكمل الا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه — كما قلنا من قبل (١) — ان جمال القطعة الفنية لا يقاس بسدى مطابقتها للواقع فإن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن ،

---

(١) انظر ما قلناه عن خصائص التفكير العلمي في الفصل الاول من الباب الاول .

واذا كنا نشد « الصدق » في الفن فان لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة ، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس الى الواقع . وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

### التوحيد بين الجمال والخير :

والى جانب هذا الاتجاه وحد بعض الباحثين بين الجمال والخير : وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم : لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال الى حد جعل اليونان يستخدمون لفظا واحدا للتعبير عن الجمال والنبيل الخلقى ، ويوحدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال الى النفس والحياة ونحوها ، وان كانت هذه التعبيرات تشير الى التقوى الدينية أكثر مما تشير الى الكمال الخلقى المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين ، فألح الفيلسوف هربارت + ١٨٤٤ J. F. Herbart — مؤسس علم الجمال — في التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin الذوق ليس جزءاً من الأخلاق وشاهداً عليها فحسب ، بل انه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، ان المحك الاول والاخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب فتعرف حقيقته !

وظهور الشعور بالجمال مقترنا بالحكم الخلقى عند المدرسة المعروفة في القرن السابع عشر بأفلاطوني كبردج ، ولا سيما عند هنرى مور H. More (١) . وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحاسة الخلقية

(١) Bosanquet's Mackenzie. Manual of Ethics. p. 177-8 وكذلك

Hist. of Aesthetics, p. 889-1.

Moral Sense الذي ربط دعائه بين الخيرية والجمال ، فرأى شافسبرى  
+ ١٧١٣ A. Shaftesbury أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين  
وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أى في جمال التناسب والتناسق بين هذه  
الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية ، أو الميول التى لا تهدف  
الى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعى الالهى  
Deism وجود الله كما صورته الكتاب المقدس ، وفصل بين الاخلاقية  
والجزاءات فى شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح فى  
كتابه « بحث فى الفضيلة » (Inquiry concerning Virtue (1699)  
بأن اغراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملا فى نعيم الجنة المقيم أو  
خوفا من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق ! وحسب الانسان باعثا  
على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض  
وجود الله عند وضع القانون الخلقى ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع  
فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب  
هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو الى  
الجمال وتنفر من القبح (١) ، والانسان يجب أن يكون نظيفا لا لانه  
بخشى أن يراه الناس أو يشفق أن يرى نفسه قدرا ، بل لأن النظافة فى  
ذاتها محبة الى النفس ، وكذلك الحان فى الفضائل الخلقية (٢) ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا فى التمييز الدقيق بين السلوك  
الخلقى والفن ، ولعل مرجع التفرقة بينهما الى التقدم العلمى الحديث ،  
اننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميلة ننظر اليها من زاوية خارجة عن  
ذاتها ، فنقيم نظرتنا اليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلا اراديا ،  
ان الحياة الخلقية فى جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء

---

(١) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل السابع  
عند الحديث على هجوم شافسبرى على الكتاب المقدس .  
(٢) تفصيل هذا فى بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة  
عدد يونيه سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون فى فلسفة  
الاخلاق » ص ٥٣ - ٥ وفى كتابنا فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها فى  
الفصل الذى عقدناه على مذعب الحاسة الخلقية .



والتزوات ، وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال (١) .

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفا على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتردوا على المألوف من نظم الاخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد ، وألا يحفلوا بغير الجمال غاية قصوى لروائع فنهم (٢)

في عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » + ١٨٦٧ Ch. Baudelaire  
الشاعر الفرنسي ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du mal  
متضمنا مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادي .

ورفع أمره الى القضاء فأداته بغرامة ( ٣٠٠ فرنك ) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ! وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فاتهم فكتور هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ، ولكن حكم القضاء قد سر القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون - من أمثال تولستوى - اتجاه القائلين باخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا الفصل بين الفن والحياة .

وكمراجع للاتجاه الذي يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأه بلزاك (٣) وبشر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Ecole Naturaliste اميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola

---

(١) Mackenzie, p. 80

(٢) Cunningham, p. 366-7

(٣) قارن في هذا ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفلسفة وعلم الجمال وعلم الاخلاق والادب والدين . وقد عرضنا لهذه المعاني عند الكلام على المذهب الطبيعي في الفصل الرابع من هذا الباب .

( م ٢٥ - أسس الفلسفة )

الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبي الذى دعا اليه كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف Pronography ولاشئ سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدبا ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وارشاد ودين بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال (١) ، ولكن تطبيق المنهج التجريبي فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقدا وجدلا .

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقديما هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا ، والشعر والتصوير وغيره دجل يبعد الى المواطن فيثيها ولا يلجأ الى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالا لعبه ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الاعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاثر فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن اكليلا آية تقديرهم له واعجابهم بفنه ، ثم يشيعونه الى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه (٢) !

---

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير - الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ ابريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والعقاد فى مدى صلاحية الشر لان يكون موضوعا للفن ، ورد العقاد فى مجلة البلاغ الاسبوعى وزد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديد ( ٣ مايو ١٩٢٧ ) .

(٢) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الادب وغيره من الفنون لخدمة الانسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الادب بمعالجة الآفات الاجتماعية التى تنم منها بيئته ، ليشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الادب - وغيره من الفنون - دعوة الى تعبئة الجهود وتكتل القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به فى شتى مجالات الحياة السياسية والاخلاقية والاجتماعية بوجه عام ، ولكن من الادباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى أن الادب - أو الفن عامة - يصدر عن صاحبه كما يصدر الارج عن الازهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبات ، وتوجيه الادب - والفن عامة - الى تحقيق أغراض بعينها « ترسم له » أهدافا يقصد الى تحقيقها ، اتلاف لطبيعة الفن .

فيم اذن كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين اذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ ان الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف الى التهذيب والاصلاح ، فان قصد الى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر بل ان آثار الفن التي أريد بها التهذيب والاصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع — فيما يقول بوب Pop's Essay on Man من النادر أن تجد أثرا فنيا عبقريا يمكن أن ينطوي على الرغبة في التهذيب ، فالدكتور جونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الدوام حريصا على أن يشير الى السخط على الشرير — كما قال سكوت Scott ، وما يشبه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton والكوميديا الالهية لدانت + ١٣٢١ Dante ، وثورة الملائكة لأناطول فرانس + ١٩٢٤ Anatole

وإفساد لروحه ، ومع أن هؤلاء يلحون في ألا يكون للادب هدف مباشر ينشد تحقيقه . إلا أنهم يرون أن الأهداف التي يتوخاها الصليون من خصومهم سيحققها تذوق الادب الرفيع والفن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير قصد ، إنما تتحقق هذه الأهداف عفوا حين ينتهي الفن الرفيع بالناس الى أن تفتح أذهانهم وتذوق مشاعرهم وترق وجداناتهم وتنضج عواطفهم ، فتحقيق الأهداف يجرى عرضا ويتحقق عفوا ، أما الغاية المباشرة التي تهدف اليها الفنون والآداب فهي التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، أنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج عواطف الناس ومدى أخيلتهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان . . . ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لما انت بزوال هذه الحال الطارئة . . .

وهذه الخصومة — فما يبدو لنا — أعنف في ظاهرها مما هي في حقيقتها ، لان من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال انه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى الهام ، ولا يكفي للقضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع ان يهاجمه خصومه في غير رفق ، ان كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الادباء والفنانين من ينزع الى ربط فنه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية في خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أعد له ووفق في أدائه ، بل ان هذا اللون من الكتابة والتصوير أدعى الى روح العصر الذي نعيش فيه ، وان قيل بحق ان الفن الذي يتخذ الجمال هدفه المباشر ، يؤدي الى تفتح الوعي ويقتطع المشاعر وتنبه الاحاسيس . . . وليس أثق من هذا اتصالا بالحياة العملية في شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

Pranco وغير هذا من آثار الفن الخالدة ، وهل يجدى مثل هذا الفن الذى يراد تسخيرهُ لخدمة الأخلاق فى رفع مستواها عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذى يعرج فى موكب صاحب فاخر ، وعلى غير جدوى يلتمس بعرجه اتباع أولئك الذين يسرون فى الموكب محملين له ! فيما يقول كاريت (١)

. (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى الى الصواب أن يقال ان كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة انما تبقى بفضل ما تنطوى عليه من عناصر انسانية خالصة ، ومن هنا عاش المباشرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفىء الاعجاب بها تغير زمان أو مكان .

على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا ، ان الخلق الفنى والاستمتاع الجمالى يسير فى ركب المبادئ الخلقية التى تهيمن على النظام الاجتماعى العام ، ان الفن لا يزدهر الا فى مجتمع معافى سليم ، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول « بيرى » .

. Perry's The Moral Economy ch.v

ومن هذا ترى أن العلاقة قائمة — وينبغى أن تظل قائمة — بين الفن ومثل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل فى نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمها المطلقة ، وقولنا ان الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الانسانى الخالص فى روائعه هو أول مقومات خلوده ، لا ينفى اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها .



والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يرر القول بأن التمييز بين الخير والجمال لا ينفي الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك الممهدب ، لأن تنمية الاحساس بالجمال تعين على ترفع الانسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارج ، وتيرىء صاحبها من دواعى الحققد وتجنبه مواطن الزلل المعيب .

عرفنا ثنيثا عن وجهات النظر عند الباحثين في صتوف القيم وبعض مشاكلها ، وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن تتين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التي وضعوها لتيسير فهمها ، ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعلم الذي يعالج البحث فيها .

### مصادر الفصل الاول

بالاضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام وبعض ما سذكروه من مصادر في ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Urban, W.M., (1) Valuation, Its Nature and Laws, 1928  
 (2) Metaphysics and Value (in : Contemporary American Philos. II. 1930.  
 (3) Axiology (in 20th Century Philosophy)  
 Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933  
 Dewy, J., The Quest for Certainty 1929.  
 Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930.  
 Laird, J., Idea of Value 1939.  
 Losski, N.O. Value and Experiences 1935  
 Perry, R.B. The General Theory of Value 1926.  
 Lavelle, L., Traité des Valeurs 2 vols. 1951-53

## الفصل الثاني

### الحق - وعلم المنطق

#### ( ١ ) الحق

طبيعة الحق - مقاييس الحق : نظرية الوضوح - نظرية النفع  
في الحياة ( البرجماتية ) - مبدأ التحقق - نظرية الاتساق  
أو التطابق : ( أ ) الاتساق المنطقي ( ب ) التطابق مع الواقع -  
مناقشة النظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون في فهم طبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي  
يمكن استخدامها في التمييز بين الباطل ، فلنعرض أظهر ما قيل  
في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة ، توطئة للتعقيب بمناقشتها  
وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ :

#### طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية ،  
فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث  
عن معيار يطمئن اليه في التمييز بين الحق والباطل ، وقد شغل البحث  
في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل  
الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس  
وأقر العقل مقياسا ... ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف  
عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته...  
ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته...  
كما عرفنا في الباب السالف من هذا الكتاب .

واستر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه قائما أبان العصور الحديثة  
حتى تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفا ، وبدأ النزاع بشأن الحق

ومقاييسه في القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى خفف من حدته « كانط » Kant بمنهجه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة - كما عرفنا من قبل .

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن الحاضر على السواء ، وتجلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصوري المحض Formalism أو أشياغ النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملي ( البرجنتي ) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملي في تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان ، فهو صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده .

ومن مؤيدي هذا المذهب « برنار بولزانو » Bernahard Bolzano الذي يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات وإذا قلت ان من المتعذر أن يعرف الانسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة تقوم في مكان معين ، فإن هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعد لمجرد أن معرفة عددها لا تيسر لانسان ! وقريب من هذا يمكن أن يقال في وجود المطلق أو الحق في ذاته ، انه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه !

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد تاهضه المذهب العملي وغيره من مذاهب الوضعيين ( كالوضعية المنطقية ) وقد أفسحت المجالات الأمريكية والبريطانية صفحاتها - منذ مطلع القرن العشرين - للبحث في المذهب العملي اثباتاً وتقياً ، وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر

الفلسفة الذي انعقد في « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨ (١) .

كان هذا المذهب - كغيره من مذاهب (الطبيين الوضعيين) - ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقا لا يتقيد بزمان ولا مكان ، انه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائي القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وان كان المذهب السوفسطائي يجعل « النرد » معيار الحقائق ومقياس القيم - بينما يرد المذهب العنلي عامة هذا المقياس الى « الانسان » وليس الى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم - من حق أو خير أو جمال - تتغير في الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع اتباع المذهب الصوري الذي يرى الحق بالذات مطلقا لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالطين في فهم الحق وغيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووجدوا بين الحقيقة والقيم ! الى هذا ذهب « هنريخ ريكتر » H. Rickert ١٩٣٦ الذي رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل في الفلسفة الى فكرة قيمة ، وأن لفظ حقيقي real يطلق على ما كان حقا أو صوابا كمعيار لكل تفكير (٢) .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ، ولنرجى مناقشته الى ما بعد الحديث عن المعايير التي يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل :

---

(١) Encyc. Brittanica, Art. Jerusalem, Intr. to Philos. p. 101 Truth.

قارن : J.H. Baldwin, Dict. of Philols. and Psychology, ومعجم لالاند طبعة ( ١٩٤٧ )

A. Lalande. Vocabulaire Technique et Critique de la Philos.

(٢)

The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1954) art. Truth.



### مقاييس ( او معايير ) الحق (١) :

الباحثون على خلاف في تصورهم للمعيار الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد كثيرة منها مقياس التطابق Correspondence الذي قال به أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة - ويراد به مطابقة الحكم للموضوع الخارجي - ثم مقياس الاتساق أو عدم التناقض Consistency ويستخدم في الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط العقلي ، ثم مقياس الترابط Coherence الذي يقول به المثاليون ويراد به أن يكون الحكم مترابطا مع مجموع الأحكام المعروفة ، ثم مقياس الوضوح Obviousness عند أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثارا للشك - ثم مقياس النفع في الحياة العملية عند أصحاب الفلسفة العملية في أمريكا ومقياس امكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع الى الخبرة الحسية ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة ، فلنقف قليلا لبيان المعايير الثلاثة الأخيرة .

---

(١) اعتمدنا في تصنيف بعض النظريات واجمالها على Cunningham. Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها في هوامش الصفحات .

من الممكن أن تصنف معايير الصواب والخطأ على النحو التالي :

( أ ) في العلوم الطبيعية وما جرى مجراها من العلوم الانسانية التي تصطنع مناهج البحث التجريبي يكون المقياس هو مطابقة الاحكام للواقع ، باستفتاء الخبرة الحسية ، والتجربة وحدها هي التي تحسم الخلاف متى نشب بين عالين أو أكثر .

(ب) في العلوم الرياضية - وما جرى مجراها كالعلوم الدينية التي تصطنع مناهج الاستنباط العقلي يكون المعيار هو تناسق الفكر مع نفسه - أي عدم تناقض النتائج مع المقدمات .

(ج) في الفنون الجميلة مجال التفرقة بين الصواب والخطأ ضيق جدا ، لان مرجعها الى الذات بأحاسيسها ووجداناتها وانفعالاتها ... وفي الفن التشكيلي خطوط ومثلثات ومربعات ... ينتفى معها التمييز بين صواب وخطأ .

### مقياس الوضوح :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك ، *indubitability* ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة بذاتها *self-evident* كقولك ان الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه ... أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتهما بالفعل قضى ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر الى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاما لا يكون صدقها واضحا ، ومع ذلك تظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات *axioms* واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحا ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ، ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، انه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق ان الحكم قبل النظر ... الى آخر ما عرفناه

عند الحديث عن منهجه (١) •

### نظرية النفع في الفلسفة العملية ( البرجماتية )

ذهب أتباع المذهب العملي ( البرجماتي Pragmatism ) (٢) الى أن الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مفيد عقليا وعمليا ، فإذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسال أنفسنا : أى فرق عقلى أو عملى يؤدي اليه هذا الحكم في تجربتنا ، أى أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل •

للمذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي التي تعمل بنجاح *works satisfactorily* في تجاربنا في الحياة ، ومن ثم تكون المنفعة هي المعك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار •

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض *happens* لفكرة أو لحكم ما فيجعله صحيحا بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء ، والحكم يكون صادقا متى تحقق الانسان من صدقه بالتجربة ، وبغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب •

ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان دعايتها يقولون انها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير ، كتب « بيرس » + ١٩١٤ *Charles S. Peirce* مقالا تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ، قرر فيه أن الحق يقاس بمقياس العمل المنتج

---

(١) انظر ما قلناه عن منهج البحث عند ديكارت في الفصل الثاني من الباب الاول وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك :  
*J. Lock's Essay Concerning Human Understanding Book IV. especially chapters II and V-VIII.*

(٢) انظر ما كتبناه في هذا المذهب في « معنى الفلسفة في مدارس الفكر الفلسفى المعاصر من هذا الكتاب » •

وليس بمنطق العقل المجرد ، الفكرة عنده خطة للعمل أو مشروع له Plan of action وليست حقيقة في ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلي ، والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار ، وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله أنا نجهل حقيقة الكهرباء ، ولكننا نعرف ماتحققه لنا من منافع ، فمعتى الكهرباء يقوم في الآثار التي تتخلف عنها في حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال ، وجاء وليام جيمس + ١٩١٠ W. James (١) فأضاف الى هذا قوله ان هذه الآثار التي تنتهي اليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها ، فالطريقة التي بها نخبر حكما ما أن نستفسر عن النتيجة التي يؤدي اليها صدقه في حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التي ترتب على كذبه ان كان حكما كاذبا ، وبعبارة موجزة نقول ان معك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفه ( الفورية ) Cash-value في تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « جيمس » في صراحة : « ان التفكير هو أولا وآخرا ودائما من أجل العمل » و « تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة نحقق منها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما نتوقعه منها ومن تجارب حية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فان « الحق Truth ليس الا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس الا الفعل الملائم في مجال السلوك ... » (٢) .

والجانب الآخر من مذهب « جيمس » هو — علي ما عرفنا — أن الصدق غرض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ، يزكى هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يعد

E. Boutroux, Wiliam James. 1912.

(١) قارن :

A. Wolf, Recent and Contemporary Philcs. p. 576-77.



العلماء غضاضة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث اذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل في أيهما حق وأيها باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحانيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهي الى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ، ولكن النظر الى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحي لأنه بلا الانسان أملا ويثير في نفسه التفاؤل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين ، فالرأي قيمته في منفعة في الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق في ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى ، هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجماتية عند « جيمس » وأتباعه (١) .

والمعتقد الديني يعتبر صادقا طالما ترتبت عليه آثار وتائج عملية في حياتنا اليومية ، وحالات القلق الديني أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقيا يشهد بصدقه كما يقول « جيمس » في كتاب « ارادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهونا بآثاره العملية (٢) متوقفا على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey ١٩٥٢ (٣) فجري في هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ، ولا يمكن

---

(١) انظر كتابه pragmatism ثم The Meaning of Truth . وقد جمع أربع مقالات من هذا الكتاب الاخير الى كتاب البرجماتية ونشره عام ١٩٤٣ ( الطبعة ٣٥ ) انظر أيضا :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. L. Lewis, Logic and Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II., p. 31-51), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ - ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works .

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة من هذا الكتاب في طبعته الاولى . وكان هذا في أوائل يونية ١٩٥٢ م .

آن يكون شيئاً آخر ، وهكذا انتهى الى مذهب الذرائع *Instrumentalism* وفيه رأى أن الحياة توافق *adjustment* بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة *organ of knowledge* بل أداة ترقية للحياة *Promoting life* وصواب المعتقد مرهون بآثره ، بقيمته المنصرفة كما قلنا ، وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب .

ويعتقد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة ، فاذا عاق تفكيرهم عائق باثروا التفكير مضطرين ، فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب ، ومتى ناس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « ان كل ما يرشدنا الى الحق فهو حق » ويخطئ الذين يحسبون وهما أن العلوم تقصد الى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس الا طريقة لايجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته . . . (١) .

وجاء « شيلر » + ١٩٣٧ F.C.S. Schiller بمذهبه الانسانى (٢) *Humanism* فقرر أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، فمقياسه لا يقوم فى مطابقته لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للانسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية (٣) .

---

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577-8. وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العملى ( البرجماتى ) من الفلسفة فى هذا الكتاب .

(٢) أو المثالى الشخصى *Personal idealism* وان كان على اتصال وثيق بالبرجماتية عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jersualem. Intr. to philos., p. 98-102.

H. Heath Badwen. Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII).

وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم جيمس وأتباعه — على الخلافات التي تشور بين مدارس الفلاسفة وتعصب كل منها لمذهبه ، وكان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله الى البحث في مقدمتها وصحة الاستدلال الذي أدى اليها ، فحولت البرجماتية المناقشة المجردة الى « اختبار نتائج » الفكرة في دنيا التجربة ، انها اتجاه للانصراف عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة الى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة ؛ لقد تساءلت مذاهب المدرسين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت في متاهة « جوهر الاشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون » Darwin عن أصل الأشياء وضلت في غياهب السديم ؛ أما البرجماتية فانها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر الى العمل وتركت الماضي واهتمت بالمستقبل (١) .

مبدأ التحقق عند الوضعيين المنطقيين : Principle of Verification

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكاً لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معاني ، — كما أشرنا قبلاً (٢) — ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المنطقيين في تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا

F.C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contemporary British Philosophy, vol. I. 385-410) 1925.

(2) Humanism 2 ann ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophie of Schiller and J. Dewey, 1940.

( النزعة الانسانية حركة فكرية بدت عند السوفسطائية قديماً ، ثم في عصر النهضة الاوربية ، ودعت الى الاعتداد بالفكر ومقاومة الجمود والتقليد ، مع التخلص من سلطة الكنيسة وقيود القرون الوسطى ) (مجمع) W. Durant. The Story of Philosophy (1926), p. 558. (١)

وقارن في المذهب العمل بوجه عام Parti J. B.. What is Pragmatism كذلك :

E. Leroux, Le Pragmatism Américain et Anglais, Etude Historique et critique.

(٢) انظر كتابنا هذا ( عند الحديث على مناقشة الوضعية المنطقية ) في الفصل الثاني من الباب الثاني .

والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التي يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ، ليعرف ان كانت ذات معنى الا متى كانت قضية تحليلية — كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية — وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحصل معنى ، وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات الى الواقع .

ويرتد هذا المبدأ الى المذهب العملي الپرجماتى كما بدا عند مبتدع هذا اللفظ « تشارلس پيرس » C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — اذ كان هذا المذهب العملي يجب على فكرتين مختلفتين : أولاها أن معنى الفكرة يكشف عن طريق السلوك الذى تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويندو عن طريق الخبرات الحسية التى تقودنا اليها الفكرة ، وقد رأى پيرس فى رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » ( ١٨٧٨ ) أن أفكارنا عن الأشياء هى أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفى بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول ان المعنى الذهنى لأى قضية يتحقق فى المستقبل ، واذن فبدأ التحقق يتلخص فى القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التى لا يمكن التحقق منها فى حدود الخبرة الحسية لا تحمل أى معنى ، ولا يكفى القول بضرورة امكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمنا فى مدلول حسى ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا « أحمد موجود فى الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة — فيما يقولون .

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات ، فعده الأستاذ « آير » بحيث يتفادى هذه الصعوبات : اذ رأى أن ليس من الضرورى أن



يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ، ويكفى أن يكون ممكناً نظرياً - أى من حيث المبدأ - هذا في نظره ميسور في القضايا التي تحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير الى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير الى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لى الذهاب الى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر (١) .

من هذا نرى أن التحقق - في غير القضايا التحليلية - يقصد الى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد الى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفى مجرد الإشارة الى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله الى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي ترى فيها القضية أصلاً من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الامكان المحض .

هذا هو المحك الذي اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أقيمت على قضايا العلوم الطبيعية (وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق على أنها تحصيل حاصل) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث (٢) .

#### مناقشة النظريات السالفة

##### (أ) نظرية الوضوح :

أظهر الاعتراضات التي وجهت الى هذه النظرية نجلها فيما يلي :  
ان الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها

---

(١) W.H.F. Branes, Philosophical Predicament, p. 150 ff.

ولعل هذا يبدو الآن واضحاً بعد اطلاق صواريخ لغزو القمر !

(٢)

Cf. The Revolution in Philosophy, 1956 (intr. by G. Ryle).

( م ٢٦ - أسس الفلسفة )

في وضوح ، فقولنا ان الأجسام يجذب بعضها بعضا حكم صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيرا مليا ، ومثل هذا يمكن أن يقال في الكثير جدا من الأحكام ، فاذا نحن سلمنا بالوضوح معيارا للحق وجب أن تنكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات .

وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض ان النظرية لا تعنى أن جميع الأحكام المسلم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد ، لانها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا الى نظرية الاتساق أو المطابقة وستعود اليها بعد قليل .

هذا الى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فان الكثير من أحكامنا التي تجلى صدقها واضحا حينا من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس في عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل ان أوليات الرياضات — كقولنا ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالغا ما بلغ وضوحها وبعدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لكات جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » + Hobbes ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس مجازيا ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الانسان يضيف الوضوح الى كل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يقيني لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الانسان الى أن يعتق رأيا ويدافع عنه في عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين .

وهكذا تنتهى الى أن الوضوح قد يكون معيارا للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذى يمكن أن يطمئن اليه صاحبه .

( ب ) مقياس النفع فى المذهب العملى :

يقول أتباع البرجماتية ان الحق ثمره التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وانه حادث « يعرض » للحكم ... الى آخر ما أسلفنا فى هذا الصدد ، يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذى يدركه ، فقولنا ان المريح معمر بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن الثبوت من ذلك بالتجربة لا ينفى امكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع المذهب العملى أن نجاح الفكرة بالتجربة فى تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجمائى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهوره المؤرخين — الى التجربة أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقليا وعمليا » .

واذا كانت « التجربة » تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار ، فان محك البرجماتية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التطابق الا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع اشباع حاجة العقل البشرى الى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياسا غير واف عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التماسق السالف الذكر ضئيل الى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وان كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات

على نظرية التناقض بوجه عام ، فالالتناقض السالف الذكر ميسور في عالم الرياضيات ممكن في عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .

أنا تأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه . ونميل الى تنحية الحق بعيدا عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معا ، لان اختلاف الناس على شكل الارض — أمسطحة هي أم كروية — لا يكون قط دليلا على أن الأرض ليس لها شكل ! .

والواقع ان اسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التي يراد معسرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة في السوق ! قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا ! فكذلك الصدق أو الحق ... انه فيما يقول جيمس ( في كتابه البرجماتية ) كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ! وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غشاضة في النظر الى الحق كما ينظرون الى أية سلعة مطروحة في الأسواق . ولعلنا ان تركنا فكرة الحق في مجال المعرفة وميادين الأخلاق والاديان الى الحق في مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية — وهي فلسفة أمريكية — تنظر اليه نظرتها الى السلعة المعروضة في السوق !! انها عقلية أمريكية نراها في السياسة كما نراها في أي مجال آخر !

ومع هذا الذي تأخذه على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى الى حد الاستخفاف — أحيانا — بصورية الصدق أو الكذب في أفكارنا ، واسرافها في تقدير النتائج والآثار في مجال الحياة العملية؛ وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون في عالم الأخلاق والدين ، اذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية في دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لعقل المحض أو تنهار أمامه ! ان قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها في حياتنا الدنيا — فيما يقول هؤلاء العمليون .



على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه اليه بعض الباحثين اذ قالوا : ان وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه الا متى كان هذا الايمان عند صاحبه حقا لا ريب فيه ، أما اذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه الى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فان اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع ، ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأخلاق .

ولهذا الاعتراض وجهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يخضعون للمبادئ التي تسير سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة الى النظر العقلي المنحصر ، واذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتقوها محاكاة وتقليدا ... هذا كلام يقال على الكثرة الساحقة من الناس ولا ينسحب على الصفوة المتأززة من المستيرين .

### ( ج ) مبدأ التحقق :

قلنا انه أساس الوضعية المنطقية الذي بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي ، وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافيا لابطال مبدأ التحقق (١) .

والآن حسبنا أن نقول — تعقيا على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : ان فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التي توجه الى نظرية شكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاحظات والقضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يصر الانسان بوجود النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده الى وجود الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك في أن الباحث لا يستغنى في فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يوجه اليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن

---

(١) انظر الفصل الاول من الباب الثاني في هذا الكتاب .

تتعصب لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل ولو في حالات دون أخرى .

وبعد ، فقد أشرنا الى أن الحق — أى الصدق — بمعناه المنطقي الدقيق يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها (١) ، والقضية في المنطق كل قول يحتمل الصدق أو الكذب ، وعلم المنطق هو الذى يبحث في طبيعة القضايا والعلاقات التى تقوم بينها وفي طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها في دراسة القضايا — فيما يقول « ريتشى » أستاذ الفلسفة بجامعة ادنبرة (٢) وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضى التعقيب بالحديث عن علم المنطق ، ولنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحا وتعقيبا ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحا .

---

Fleming, op. cit., p. 411.

(١)

A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9.

(٢)

## (ب) من تاريخ علم المنطق

وظيفة المنطق — من تاريخ علم المنطق عند القدماء — عند مفكرى العرب — نفور المتزمتين من المنطق — المنطق عند المحدثين — المنطق عند الوضعيين — وجه الحاجة الى المنطق .

### وظيفة المنطق :

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع فى الزلل ، وهو يبحث فى التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه — وليس مطابقة النتائج للواقع (١) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح فى هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفى أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحا وتعليقا ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

### من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون فى محاوراته لبعض انبعاث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه ، اعتبره آلة للعلم وليس جزءا منه ، اذ صنف العلم الى نظرى غايته مجرد المعرفة ، وعملى غايته تدبير الأفعال الانسانية،

---

(١) قارن فى تعريف المنطق : J. N. Keynes, Formal Logic p. 1. J.S. Mill, System of Logic فى الفقرات الأولى من مقدمته  
Welton and Monahan, Intermediate Logic فى الفصل الأول عن طبيعة المنطق  
Jevons, Elementary Lessons in Logic فى مطلع الكتاب — وغير هذا من المصادر المعروفة فى علم المنطق .

وجعل المنطق آلة للعلوم ، ولهذا أوجب في كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل الخوض في العلوم ، إذ أن من الخلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم « الأورجانون » Organum أى الآلة أو الاداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أنالوطيقا » — وتشمل تحليل القياس الى قضايا والقضية الى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد يتقل الفكر من حكم على كلى الى حكم على جزئيات تدخّل تحته .

وجاء الرواقية فأضافوا الى المنطق الأرسطاطاليسى أبحاثا — كالاقية الشرطية — وجعلوه جزءا من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل الى علم طبيعى وجدل ( منطق ) وأخلاق .

وفي القرن الخامس والسادس ترجمت كتب أرسطو المنطقية الى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكانا بارزا في الكتب المدرسية في المدارس الأوربية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا أن تشير في هذا الصدد الى ريموس P. Remus الذي اغتاله في عام ١٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل (١) ! وفرنسيس يكون + ١٦٢٦ F. Bacon وقد عرفنا شيئا عن مدى جهده في وضع منطق الاستقراء (٢) ، و « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمعنا الى نصيبه في تحويل القياس الأرسطاطاليسى الى استنباط عقلى (٣) . وغيرهم من رواد الفكر

---

(١) حديثنا عن « معنى المنهج العلمى » في الفصل الثانى من الباب الاول .

(٢) انظر منهج الاستقراء عند بيكون ف ٢ ب ١ من هذا الكتاب .

(٣) انظر « منهج العلوم الرياضية » ف ٢ ب ١ .



الحديث من أسخطتهم السلطة العلمية — التي تمثلت في أرسطو — لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير .

### المنطق عند مفكرى العرب :

عرف العرب في الاسلام أبحاث أرسطو في المنطق ، وعندما بدأت حركة الترجمة في الاسلام اتجهت عناية المترجمين الى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى صاعد الأندلسي — ونقل عنه غيره من المؤرخين — أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كلية ودمنة هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات ( قاطيغورياس ) والعبارة ( بارى أرمنياس ) والتحليلات ( أنالوپيكا ) بل نقل ايساغوجي ( المدخل ) Isagoge الذي صنعه فرفيوس الصوري (١) + ٣٠٥ Phorphyry .

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ « كراوس » (٢) أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية ، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول برد ترجمة أرسطو الى ابن المقفع فمرجه الى خطأ وقع فيه صاعد ، وعنه نقل ابن القفطي في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفيا ! وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم » لم يشر في « الفهرست » الى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية (٣) .

---

(١) انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مذكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف ( التربية والتعليم بمصر ) ص ٤٧ وما بعدها في حديثه عن ايساغوجي وأثره في العالم العربي ، وقد شاع ايساغوجي في العصور الوسطى . ونقل حول القرن الخامس الميلادي الى اللاتينية والسريانية وعن الأخيرة ترجم الى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان « بول كراوس » مدرسا في كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥ .

(٣) انظر مقال كراوس ( الذي نشر في المجلد الرابع عشر ) ( عام ١٩٢٣ ) بمجلة الدراسات الشرقية مترجما للعربية في كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ( ١٩٤٠ ) ص ١٠١ وما بعدها .

ترجمت البحوث المنطقية الى العربية على أى حال ، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية ورد شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الاسلام .

ومع أن الاسلاميين قد تأثروا ببعض أرسطو المنطقية تأثرا ملحوظا الا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدل على هذا من قول ابن سينا فى مقدمة « منطق المشرقين » : « لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو الف ٠٠٠ » ويقول انه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يلغوا أربهم منه ٠٠٠ الخ » (١) .

وقد كان لبعض مفكرى الاسلام موقف ازاء هذا المنطق الأرسطاطالىسى ، يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ، وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ، وسرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكرى الاسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمطين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا فى مطلع حديثنا عن علم المنطق الى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءا منها ، وأحيانا المشكلة الاسكندر الأفروديسى حين تولى الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناطقة بعده يثرون هذا الاشكال حين تردد صدهاء فى العالم العربى ، ولخص « التهانوى » (٢) الخلاف الذى أثاره فى هذا المشتغلون بالمنطق من الاسلاميين فقال :

اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل انه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم ، ومن قائل انه آلة للعلوم الفلسفية ، ومن قائل انه جزء منها وآلة لها فى آن واحد ٠٠٠ الى اخر ما يرويه التهانوى .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ص ٢ و ٣ .  
(٢) انظر التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون .

ومن ذلك ما نراه عند الاسلاميين ، فالفارابي يشير في « الثمرة المرضية » الى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر ان قوانين المنطق تستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام (١) ، ويصرح الغزالي بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان (٢) أما اخوان الصفا فقد اعتبروه — في الرسالة الأولى — جزءا من الفلسفة (٣) : ثم عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها (٤) ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة اذ يقول : العلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق (هـ) ، ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله ( في الشفاء ) وينتهى الى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معا ، ثم يعلن أن « المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلانه لا تناقض بين القولين ، فان كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فان ( الشغل ) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدى تقعا (٦) » .

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكرو الاسلام مرجعها الى أنهم كانوا يتراوحون في نظرتهم الى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

### نفور العرب المترمتين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية —

- 
- (١) الفارابي : احصاء العلوم ص ٥٤ .  
 (٢) معيار العلم ( ١٩٢٧ ) ص ١٢ .  
 (٣) اخوان الصفا في الرسالة الاولى ج ١ ص ٢٢ .  
 (٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .  
 (٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية ( ١٩١٠ ) .  
 (٦) ابن سينا : المدخل ( السالف الذكر ص ١٢ - ١٦ . وقارن المقدمة ص ٥٢ وما بعدها ) .

واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحا وتعليقا — ولكن المتزمتين منهم — من أهل السنة خاصة — قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل ، وحاربوا المنطق « اليوناني » في غير رفق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطرا على صحة العقائد الايمانية ، ومن هنا ذهب غير المثقفين الى القول بأن « من تنطق تزندق » ! •

ومن معسكرات المتكلمين — معتزلة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطقي للنوبختي وغيره — واتهم اخوان الصفا — في الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلة — وفي اتهامهم بعض الغلو — بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعات كفرا وزندقة — وان كان هذا لا ينفي القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق ، وأنهم اتفعلوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية •

وكذلك الحال في الغرب الإسلامي ، أمر المنصور بن أبي عامر — بعد موت الخليفة سنة ٣٦٧ هـ — بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أيد المنطق من أهل السنة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم ، ولعل من آثار هذه الجملات التي عاناها المنطق أن أخفى الغزالي اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة ، فجعل كتبه « معيار العلم » و « محك النظر » و « القسطاس » وعرض له في مقدمة « المستصفى » ومقدمة « مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعة لوجود البحث الديني كما فعل ابن حزم وان كان — الغزالي — قد برم به في « محك النظر » وحذر في « المنقذ » من التسرع في الوقوع في الكفر استنادا الى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالي ، فأمر الحاجب المنصور الذي اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقريبا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين ! وتجلي تقور المتأخرين



من المتزمتين من الفلسفة والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعليمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة والمجتهدين والسلف الصالحين ... » !! بل لعله غمز « الغزالي » حين قال في هذه الفتوى « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات المستحذرة ... الى آخر فتواه (١) » .

والى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الاسلام الى امكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا الى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م « ان كثيرا من فحول النظار فى الخليفة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فان ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضى بالطبع الى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعي » والى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تقتضى الحذر من الخطأ فى دلالة الألفاظ على المعانى ثم معرفة القوانين فى ترتيب المعانى وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص الى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك منه للنفوس على مرامك منه ... » حتى تشرق أنوار الفتح من الله (١) .

على أن هذه الحملات لم تنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة - كالفزالي - الذى كان يصرح بأن من لا يعرف

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ١٢٠ - ١٢٣ ومصادره .

(٢) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب فى تعلم العلوم وطرق افادته ( ص ٤٩٠ ) .

المنطق لا ثقة بعلمه ، وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا تتعلق  
شيء منها بالدين نقيًا وإثباتًا (١) وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي  
— المتوفى سنة ٧٥٦ — الذي خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من  
المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق في كتاب « مفيد النعم  
ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخنا  
مشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى  
إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به الى قواعد الشريعة في  
قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها  
من اقبال المسلمين وكلفهم بدراسة ما وجد المنطق اليوناني ، وما نراه  
في العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد  
على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات في لغة العرب قد أغنانا عن  
تلخيص الأبحاث التي يتناولها في العادة علم المنطق .

#### المنطق عند المحدثين :

أما في الغرب فقد ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الاول أن  
أرسطو ان كان قد اهتم بالقياس فانه فطن الى الاستقرار الذي انتهى  
اليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في يياته ، وغاية القياس على ما عرفنا  
عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس الى  
المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد  
تكون — هذه النتائج — على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا  
ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجذب لا يكشف عن جديد لان النتائج  
فيه متضمنة في مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد  
والا كان عبثا لا يجدى ولا يفيد .

جدد المحدثون في اصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم الى مناهج

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

أهمها : (١) وضع الاستقراء الذى يرقى الى المقدمات الكلية بشاهدة الجزئيات ، فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض (٢) الاستنباط الذى جعل المقدمات أفكارا بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل فى معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث الى نظرياته - كما عرفنا من قبل (٣) استحداث تعديلات اقترحها الوضعيون كما سنرى بعد قليل (١) .

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل الى القوانين العامة ، وانهى هذا فعلا بإضافة بحث جديد فى المنطق سمي بمناهج البحث العلمى Methodology وهو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث فى الفلسفة فضل يكون فى وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، وأشرنا الى أن أظهر وجوه النقص فى منهجه الاستقرائى أنه جعله طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية للأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقى ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص ، واهتم « چون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذى أسلفناه (٢) .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال لينتز ، يتلخص المنهج فى أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التى يستخدمها فى بحثه ، ثم يفترض عدة فروض ( من مسلمات أو بديهيات أو مصادرات ) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويكون صوابها بالقياس الى المقدمات التى افترض صحتها لا بالقياس الى الواقع ، وقد أراد أصحابه اصلاح الاستدلال القياسى بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضى ، وجعل الثانى أساسا للاول ، وانتهت هذه

---

(١) ليس هناك شيء اسمه المنطق الوضعى ، كل ما فى الامر مجرد تعديلات طفيفة ادخلها الوضعيون على المنطق التقليدى القديم .  
(٢) انظر الفصل الثانى من الباب الاول عن مل ، ومنهج بيكون .

النزعة بظهور المنطق الرياضى Logistic والرمزى Symbolic Logic أو الجبرى Mathematical Logic أو الرياضى Algebra Logic أو اللوغارتمى Algorithmic Logic (١) وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق (٢) ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعال فى المنطق الصورى .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديما فن الحساب أو الحساب العادى ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثا بمعنى المنطق الرمزى ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولى عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى «ايتلسون» Itelson و«لالاند» Lalande و«كوتورا» Louis Couturat + ١٩١٤ كل منهما مستقلا عن الآخر ) .

واتجه هذا المنطق الرياضى الى التعبير عن النسب والروابط التى تقوم بين حدود القضايا برموز واشارات توصلنا الى الدقة التى تمتاز بها العلوم الرياضية .

وظن دعاة هذا المنطق فى أول أمرهم أنه سيقضى على منطق القياس القديم ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسى ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه فى محاولتهم إقامته لأن المنطق والرياضة يتفقان فى أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد استخدمت الرموز فى المنطق ، ومع أن ديكارت قد حول الهندسة الى هندسة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليتخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات ، فانه ظل يستخدم الالفاظ العبارات ، فحاول « لينتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « لينتز » واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان

---

(١) نسبة الى الخوارزمى كما أشرنا من قبل .  
(٢) قيل أن المنطق الرمزى أو الرياضى قد بدأ على يد أفلاطون قديما : انظر سارتون Sarton فى ترجمتنا العربية ج ٣ « أفلاطون والاكاديمية » فى كتاب تاريخ العلم .



أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ، ولم تنجح المحاولة الا في المنطق نظرا لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « لينتزر » الى ايجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار ، ففتحول المناقشات الى نوع من الحساب ينقذنا من لبس الالفاظ وغموض العبارات ، فان اللغة العادية غامضة مبهمه ، ولغة الشعوب المتمدنية قد تصلح في التعبير عن الحقائق المعقدة في صيغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً ، واذن فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذي يسلم انى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل ان « لينتزر » هو أول مؤسس المنطق الرياضى وان كان قد اخفق في تحقيق الكثير من الآمال التى طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقى أن يكون وجيزاً Concise على قدر الامكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكى يسهل استنباط النتائج وفقا لعملية آلية mechanical يقل فيها التفكير الى أقصى حد ممكن ، والرموز التى تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل الى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل الى نهايته ، فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التى تستخدم في العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو غرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يساهم في اثرائه بنصيب ، ولنا بصدد استقصاء جهودهم أو الاطالة في عرض مذاهبهم واحدا بعد واحد ، وحسبنا أن نشير الى « جورج بول » + ١٨٤٦ G Boole المؤسس الثانى للمنطق الرياضى ، وأول من وضع اللوغاريتم المنطقى Logical algorithm في أوروبا (١) في كتابه « بحث في قوانين الفكر

---

(١) اذ سبقه الى ذلك الخوارزمى ومفكرو العرب كما عرفنا من قبل .  
( م ٢٧ - أسس الفلسفة )

الرياضى العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سمي هذا المنطق بالجبر المنطقى (١) ، وتلاه « جيفونز » W.S. Jevons الذى رد العمليات الرياضية الى المنطق و « فن » J. Venn و « بيرس » و « شرويدر » E. Schroeder وكان هؤلاء وغيرهم أصحاب الفضل فى التمهيد لاقامة المنطق الرياضى فى شكله النهائى الذى أصبح على يد أمثال « برترند رسل » B. Russell و « وايتهد » Whitehead اللذين وضعوا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ أو أصول الرياضه » Principia Mathematica وضمناه قواعد هذا العلم الجديد ، وردا فيه أصول الرياضه الى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعا مبادئ المنطق الى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضه معا (٢) ، وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضى فى صورته الراهنة .

### تعديلات فى المنطق عند الوضعيين :

أشرنا فى حديثنا عن محاولات المحدثين فى المنطق الى أن بعضهم قد استحدثت تعديلات جعلت المنطق لايعنى بماينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمى العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدى يعتبر جزءا من الفلسفه أو أداة لها ، أو جزءا منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق عند الوضعيين فهو الفلسفه نفسها ، لأن الفلسفه عند أتباع الوضعية المنطقية هى مجرد تحليل منطقى للالفاظ

---

(١) كان جورج بول استاذا للرياضه فى Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشيء جبر منطق القرن التاسع عشر ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور فى نص حديثنا فقد ظهر كاملا عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتابا آخرى مثل « مبادئ الرياضه » Principles of Mathematics ومقدمه الفلسفه الرياضه Intr. to the Mathematical Philos.

والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان منهجا للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المنطقيين أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدي يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفا جديدا لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هي شبه قضايا *pseudo propositions* لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائما في صفاته الحسية ، وافترقد « الاسم الكلي » مفهومه الذي يميزه من أفرادہ... إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث الفلسفي كله (١) ، ولعل في دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفي لفهم هذا المنطق الوضعي بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدي للمنطق ، استطعنا أن نقول ان المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوضعي أنواعا أخرى كالمنطق الاپستمولوجي الذي يبحث في مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفضل في عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكلولوجي الذي يعتبر أهله المنطق جزءا من

(١) انظر ما قلنا في الموازنة بين الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية

علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس الا ظاهرة من الظواهر العقلية (١) .

وادخال المنطق في دائرة البحث السيكولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق علما معياريا ، لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والاخلاق — قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علما معياريا يضع القواعد التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا الى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير العلى ويفسره كما هو الواقع لا كما ينبغي أن يكون .

#### وجه الحاجة الى المنطق :

بقى أن نعقب بكلمة في الرد على الذين حلوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عى أن يتضح وجه الحاجة اليه :

ان المعرفة التلقائية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود الى الزلل ، ويحتاج الانسان الى أن ينظم شتاتها في قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الانسان الى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلا على امكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة اذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاقتصار عليها يفضى الى الغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفى هو تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الانسان لنفسه ... (٢) .

هذا الى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الابانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ، ولكنه يضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير

Cf. Külpe. p. 42-6.

(١)

(٢) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .



بمقتضاها ، وقول القائلين ان الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق ، يذكرنا بالسيد چوردان — في إحدى مسرحيات « مولير » — حين استكتب أديبا خطابا غراميا يرسله الى صديقة له وسأله الأديب ان كان يريد الخطاب شعرا أم نثرا ! والتبس الامر على چوردان — وكان أميا — فسأله عن معنى النثر ! فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاما يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال : ان من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والاكتار من روايتها يغني في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحر واعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج اليه كل انسان ، اذ قد يوجد من الناس في زمن ما رجل « كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو فضل لا يحتاج اليه كل انسان ، اذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلا دون أن يكون قد تعلم شيئا من قوانين النحو (١) .

ورد الفارابي فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا ان الذوق السليم يغني عن العروض في قرض الشعر ، والفطرة البدوية قد تغني عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، الا أن يكون انسانا مؤيدا من عند الله ... » (٢) وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « چون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيدا لا محالة ، ولو وجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحا ، لكان الذي

(١) قارن الفارابي : احصاء العلوم ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) ابن سينا في المصدر السالف ص ٢٠ .

يلتزم مراعاتها أدنى الى الحق ممن يجهلها ، ومن المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين في كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ! وقد أنجز الكثيرون أعمالا ميكانيكية لها خطرها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حدا تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير المام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتى من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التي كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم مراعاتها في أعماله ولكن جبهة الناس محتاجون الى أن يفهموا نظرية الشيء الذين يقومون بعمله ، أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله الى أعقدها وأكثرها غموضا ، كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون في التفكير ، سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنبا الى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد في حالة اضمحلال ونقص ، وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فإن مرد هذا الى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد ، أو لم تصل الى الدقة المطلوبة (١) .

ويقول « جيفوتز » في مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، ان التلميذ الذي يضطر الى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها في حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالاشراف على تعليمه يهتمون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جمل بها مع أنها تتصل بتفكيره في كل ساعة ، واعتمد « جيفوتز » على تجربته في التعليم ولاحظ في ضوءها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل

(١) J.S. Mill, System of Logic, p. 6 (الفترة السادسة من

والكشف عن المغالطات هو مران للعقل لا يقل في منفعة عن عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات (١) .

ويقول « چيفوتز » في كتاب آخر (٢) — انه لا ينكر أن العقلي الممتاز له حظه من المنطق النظرى الذى يترقى فى الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته فى التدريس وفى امتحانات الطلبة قد أقنعتة بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دى مورجان » (٣) - ١٨٧١ A. de Morgan — وهو رياضى ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرينات الرياضية (٤) . ولا يضير المنطق أن تكون منفعة العملية غير مباشرة ، فان الادراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات .

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه ، وعقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث فى صواب التفكير وخطئه ، ويضع القوانين التى يمتحن بها صدق المعقولات حتى سعى بعلم الميزان .

---

(١) Jevons, Elementary Lessons in Logic

(٢) قارن : Jevons, Studies in Deductive Logic

(٣) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الانجليز ، وكان أستاذا للرياضة فى College University بجامعة لندن ، وكتابه فى « المنطق الصورى » Formal Logic الذى ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكارا فى جبر المنطق تشبه أفكار « جورج بول » ، وان كانت أقل منها دقة وأحكاما .

(٤) قارن : Welton and Monahan, Intr. to Logic ص ١٠

بوجه خاص .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام  
يمكن الاطلاع على :

Joseph W.H. An Introduction to Logic

Johnson, W.E., Logic

Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic

Creighton, An Introductory Logic

Bradley, F.H., Principles of Logic

Cohen and Nagel, Introduction to Logic

Port Royal Logic في نسخته الانجليزية أو الفرنسية

Ayer, A.J., Language, Truth and Logic

Keynes, J.N. Formal Logic

Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic

Lewis and G.H. Langford, Symbolic Logic (1932)

Langer S.K., An Introduction to Symbolic Logic (1937)

Metk ed., of : R. A Hundred Years of British Philosophy,

Part II, Ch. V. (Mathematical Logic). 1938.

Quine W. V. (1) Mathematical Logic (1940)

وفيه مجموعة كبيرة من المصادر

(2) Elementary Logic (1931)

Tarski, A. Intr. to Logic and to the Methodology of Deductive  
Sciences (1914).

Logistic (in : Encyc. Britannica)

Kneale W., (1) Boole and the Revival of Logic

(2) Probability and Induction

Venn, J., Symbolic Logic

Churchman, C.W., Elements of Logic and Formal Science

Madkour, L, L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe

(Paris 1934).

Frank, Esquisse d'une histoire de la logique

Goblot, Traité de Logique

Emmanuel Leroux, Le Pragmatism American et Anglais,

Paris 1922.

وفي المنطق مؤلفات عربية حديثة لها وزنها العلمي ، في مقدمتها كتب :  
المرحوم محمود قاسم وعبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وعلى النشار  
ويحيى هويدى ومحمود فهمى زيدان ومحمد مهران وغيرهم من الزملاء .



## الفصل الثالث

### الخير وعلم الأخلاق

#### ( ١ ) الخير

طبيعة الخيرية ومقاييسها - مذهب الحدسيين ( أو المثاليين ) :  
( ١ ) المستوى كشيء خارج عن العقل - ( ٢ ) المستوى قائم في طبيعة العقل - مذهب الغائيين : ( ١ ) مذهب اللذة - ( ٢ ) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي : ( ١ ) مذهب الطاقة الغيرى - ( ب ) مذهب الطاقة الانانى - ( ج ) مذهب الزهد والتنسك - تعقيب .

كان للبحث في الخير والمقاييس التى تصطنع فى التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ فى التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين فى تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشيا مع منهج البحث الذى اصطنعاه فى معالجة القيم الثلاث نجعل فى هذا المقام أظهر المذاهب التى وضعت فى طبيعة الخير ومقاييسه .

#### طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقى فى فهم الخيرية وتحديد مقاييسها اتجاهين متباينين ، يمثل أولهما فى نظرية الحدسيين ( من المثاليين )  
Intuitional Theory ويبدو ثانيهما فى نظرية الغائيين Teleological Theory . - ومنهم التجريبيون من الأخلاقيين .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وتمشيا مع هذا رأى يقولون ان المستوى Standard أو المقياس Criterion الذى تقاس به الخيرية ويميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والاحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما التجريبيون من الغائيين فيعكسون آية الاتجاه الحدسى ، اذ

يقولون ان الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

ومع هؤلاء غائبون آخرون يقولون بالخير الأقصى وهو مقصد الناس في كل زمان ومكان ويراد به السعادة فيما قال أرسطو قديما .

#### مذهب الحدسيين ( المثاليين ) :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذي أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعبر بعضهم خارجا عن طبيعة العقل ، ورآه غيرهم قائما بها ملازما لها :

##### ١ - المستوى كشيء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا ان مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه يقوم خارج العقل البشرى مستقلا عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره الى صورتين :

تبدو أولاها فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الانسانية ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرس » + ١٦٨٨ R. Cudworth وغيره من أفلاطونيين كمبردج في القرن السابع عشر ، فرأوا في معرض الرد على هوبز Hobbes الذي رد الأخلاقية الى ارادة الحاكم المطلق ، أن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل ارادة انسانية أو الهية ، لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيرا وليس في وسع الانسان — ولا في وسع الله — أن يجعله شرا (١) !! والى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الاسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الاخلاقي خارجا عن طبيعة العقل البشرى فتتمثل في رأى القائلين بأن الخيرية

---

(١) H. Sidgwick, Hist. of Ethics p. 170. وانظر كتابنا فلسفة

الاخلاق ط ٤ عند الكلام على الاتجاه المثالي عند افلاطونيين كمبردج في الفصل الاول من الباب السادس .

مردھا الى الله ، والخير خير لأن الله أمر به ، ومن الخطأ أن يقال ان الله أمر به لأن طبيعته خير ، الى هذا ذهب « جيرسون + ١٣٣١ » L.B. Gerson و « دنز سكوت » + ١٣٠٨ Duns Scotus و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت، ناهضهم في هذا أكبر ممثلى الكنيسة في تلك العصور : « توما الأكويني » وأيد ما يشبه رأى كدويرس ، ذهب أهل علماء اللاهوت في أوربا السلف في الاسلام ، من ثم قالوا ان مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الافعال بل في ارادة الله (١) .

## ٢ - المستوى قائم في طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذى يرد مقياس الخيرية الى طبيعة العقل البشرى فيتمثل في « عمانويل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا المستوى ثابت لا يتغير عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في رد هذا المستوى الى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلا عنه على النحو الذى أسلفناه ، ان مستوى القيم الأخلاقية عند « كانط » مرهون بإرادة الجنس البشرى ، ويتمثل مذهب في قوله في أمره المطلق Categorical Imperative اعمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانونا عاما للناس جميعا - وهذا قانون صورى لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف الى غايات ينشأ تحقيقها وبهذا يصبح الواجب في مذهب هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة - بالغا ما بلغ سموها - بل عن العقل العملى وحده ، والخيرية مرهونة بالبائع باعتبارها مجرد تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وليس لنتائج الفعل فيها حساب (٢) .

(١) Lecky, Hist. of European Morals, vol. II. وكذلك :

Kölpe, op. cit., p. 208. وانظر كتابنا : فلسفة الاخلاق ط ٤ ب ٦ ف ١

عن أفلاطونى كمبردج

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals,

Eng. Tans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 86 ff.

وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics; Book II. ch. III.

وكتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها - ط ٤ فصل ٤ ب ٥

اتفق الحدسيون المثاليون في رد الخيرية الى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجعل المستوى الاخلاقي الذي يميز به الخير والشر ثابتا لا يتغير ومطلقا لا يحد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده الى طبيعة الافعال الانسانية أو ارجاعه الى ارادة الله ، أو جعله قائما في طبيعة العقل البشري ، وهم على هذا الخلاف يعودون الى الاتفاق على ان خيرية الأفعال أو شريرتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص ( أى الطبيعيون من فلاسفة الاخلاق ) •

### مذهب الغائيين :

عكس جمهورتهم ( ونعني بهم التجريبيين ) آية الاتجاه الحدسي فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى ، وردوا اليها — لا الى بواعث الافعال — كل قيمة خلقية — فكانوا في هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسئولية — وقد تجلّى الاتجاه الغائى في ثلاث صور نجملها فيما يلى :

#### ١ - مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الانسانية ومقياس خيريتها ، وفي طبيعة الذين أيدوا هذا الاتجاه القورينائية والاييقورية قديما وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثا (١) •

#### ٢ - مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى Energism :

وعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافته ، ويجعلون الغاية التى تقاس بها خيرية الأفعال اشباع قوى الانسان وتنميتها الى أقصى حد ، وليست اللذة الا عنصرا واحدا من عناصر هذا الاشباع ،

---

(١) قارن كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ، وكتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها . في الفصل الثانى والثالث من الباب الرابع عن مذهب المنفعة الفردية ومذهب المنفعة العامة .



فمذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الانسان ،  
كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ أو حب المرء لأقرانه أو ابداع  
الفن وغير هذا كثير .

ويمثل هذا المذهب في صورتين :

( ا ) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه الى قوى الفرد التى يراد اشباعها وتنميتها عن طريق  
السلوك الخير وبها يتميز الخير من الشر ، ينظرون اليها من حيث دلالتها  
الاجتماعية ، فصاحبه انما يعيش ويتحرك وسط مجتمع ، فمن واجبه  
أن يوجه نزعاته وقواه الى خدمة الآخرين ، وقد أيد هذا الرأى  
أفلاطون وأرسطو قديما ، وعاضده « پولسن Paulsen » فى كتابه :  
System of Ethics بل ان هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديما  
وحديثا :

( ب ) مذهب الطاقة الانانى Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية الى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته  
من غير اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالظروف الاجتماعية ، وقوام  
الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الاصلح —  
فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات واقرار النزعات الفردية ، وكذلك  
ينبغى أن يكون تصرف الانسان ، وهكذا ارتفع صوت الانانية على صوت  
الغيرية ، وغلبت الأثرة بواعث التضحية ، وأكبر مثلى هذا الاتجاه حديثا  
« فردريك نيتشه F. Nietzsche » (١) .

٣ - مذهب دعاة الخير الاقصى :

الذى يختار لذاته ، ويكفى وحده لاسعاد صاحبه ، وقد قال بذلك  
من القدماء سقراط وأفلاطون وأرسطو — وقد اتخذوا السعادة غاية قصوى  
لحياة الانسان .

---

(١) وقارن : Wright, What Nietzsche Taught وانظر كتابنا  
السالف الفصل الثالث من الباب الخامس .

### مذهب الزهد والتنسك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو في معتقدات دينية — كالبودية — وعند مدارس فلسفية — كالكلية والرواقية وغيرهما .

وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الاخلاقي في نتائج الافعال الانسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة في لذاته — الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الحيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطلب باشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينسبها اما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية في سبيل الجماعة، ويأمل الزهدة والنسك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيرا في ذاته — فيما يقول الكلية — أو خيرا كوسيلة لتحقيق حياة أسمى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الديني .

### تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصوير الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال ، غموضه وبعده عن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فردية أو اجتماعية — يشينه أن من اللذات ما يعتبر شرا ومن الآلام ما يعتبر خيرا ، بالاضافة الى أن في اللذة الفردية اغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فانه يقاوم الطبيعة الفردية ، ويحرم الانسان لذات الحياة المباحة بغير موجب ، ولعل مذهب الغيرية أدنى المذاهب الى الصواب ، لأن الاخلاق انما تنشأ حين يصرع العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الغيرية في رأينا لا تقتضي في كل الحالات أن ينسى الانسان مطالب ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم في جوانحه ، فان العواطف لا تتنافى في كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل ؛ لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول الفطرية ( الفرائز ) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معا ، ومن الضلال أن يحارب الانسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التي تساعد على حفظ حياته وبقاء نوعه ، ان ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجامحة ، أما المباح من هذه اللذات والعواطف فمحاربته ضلال مبین ، ومن هنا شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التي أوجبت الغلو في انكار الذات واغفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم سماحة الدين الاسلامي حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا .

« ... قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ... » (١) .

والواقع أن في الاتجاه الحدسي والاتجاه الغائي السالفي الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال ، فالاتجاه الحدسي يجعل مستوى الخيرية مستقل عن تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث المبدأ ، والاتجاه الغائي يربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية فييسر البحث العلمي في الأخلاق ، ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الإلهام جافة مجردة

---

(١) انظر رأينا في هذا مفصلا في هذا الفصل الذي اختتمنا به كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها - ط ٣ ، المثالية المعدلة ، .

في التصور ، بينما يسلب الاتجاه الغائي الأخلاقية سلطتها المطلقة (١) •

هذه المأمة خاطفة مجملة عن مذاهب الأخلاقيين في طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فمن المفيد أن نعقب على هذا بكلمة تلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقليدي ، وكما يريد المحدثون من الوضعيين ، توطئة للتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة •

---

(١) أنظر في هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل ٢٣ ص ٢٧٠ وما بعدها) وقد ننصح الذين يريدون التوسع بقراءة

Everett, Moral Values, ch. II-VI.

Dewey and Tufts, Ethics, Part II especially ch. XII-XVIII,

Palmer, The Nature of Goodness.

Paulsen. System of Ethics (Book II. ch. II and VI)

Wright, Self-realization (especially Part II)

توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها ط ٤ ز فيه فيض من المصادر التي تزيد القارىء علما بموضوع هذا الفصل •



## (ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق — معناه التقليدي — مجاله عند الوضعيين — موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ومناقشته — صلته بالحياة العملية — قيمة المبادئ الخلقية .

### تمهيد في علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم — في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه — ماثرا للخلاف بين الباحثين ، وتيسيرا للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه المجالات في خصائص اتجاهين واضحي المعالم ، هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض في موقف هذين المعكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نمهد بكلمة موجزة قد تضيء للقارئ بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لان طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مشار للخلاف بين العلماء في شتى المدارس ، وتصورها مشوب بالابهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الارادي والغاية التي تهدف الأخلاق الى تحقيقها ... هذا الى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطورا يجعل موضوعه ماثرا للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور الى تغير النظرة الى هذا العلم موضوعا وغاية ومنهجيا — كما سنعرف بعد قليل .

واذا استئنيت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشاكله ، وحسبك شاهدا على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو البواعث على الأفعال الارادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومرد الخلاف فيما يظن التجريبيون هو ( م ٢٨ — أسس الفلسفة )

اختلاف الناس — في كل زمان ومكان — في فهمهم للمثل الأخلاقي الأعلى ، وفي نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شررتها ، ولكن الحسنيين يقولون ان الاختلاف انما يكون في « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فانها موضع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان ، وسنعود الى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — في اشتقاقه اللغوي — توطئة لمعرفة مجاله التقليدي الذي اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نعقب عليه بالاشارة الى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف :

ان اشتقاق اللفظ Ethics مضلل بعض التضليل ، اذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التي نسميها فضائل ورسائل — لا تكون الا عنصراً من عناصر البحث الذي كنهه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، اذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، ونفس الرأي الذي شاع الأخذ به فيما بعد — أن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الانسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد اليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته (١) .

وقيل ان الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يونانى يرجع الى لفظ يقابل مانسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالعادات ( الفردية ) habits والعرف ( الجماعى ) custom ومثل هذا يمكن أن يقال في لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات

---

(١) قارن الباب الاول من كتاب H. Sidgwick, Outline of the History of Ethics فى ترجمتنا العربية « تاريخ علم الاخلاق » ص ٦٥ - ٦ .

أو عرف ، ومن أجل هذا قيل انه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويعالج النظر في المبادئ التي يتصرفون طبقا لها ، كما يتناول بالبحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وخيرتها أو شريتها ، أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسيرته لقاعدة ما — لأن لفظ right ( مستقيم أو صواب ) مستمد من اللفظ اللاتيني rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه في اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه الى تحقيق غاية end أو مثل أعلى ideal لأن لفظ good في الانجليزية ( الخير ) يتصل باللفظ الألماني gut وهو يطلق على كل ما يحقق هدفا ، فالادوية مثلا تكون طيبة good متى حققت غايتها في علاج مريض ، وهذا المعنى لا يعنى الأخلاق كثيرا ولا قليلا ، فعلم الاخلاق يعنى بالخير حين يستخدم غاية في ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى Summum Bonum ( أى Supreme or highest or ultimate good ) وهو غاية الانسان القصوى .

#### معناه التقليدى : ( عند المثاليين )

ومن هنا قيل ان علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته ان يضع المثل العليا للسلوك الانسانى ، لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الافعال الانسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الانسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها ، وربما قيل ان الحياة الانسانية لا تحتل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصدون فى العادة الى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتبس السلطة أو يتطلع الى الشهرة ، ومنهم من يجد خيره الأسمى فى حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده فى الموت كراحة أبدية ... الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير

الأقصى الذى لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن فى الحياة الانسانية مثلاً أعلى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياساً Criterion للحكم يمكن الانسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك فى فهمهم لطبيعته وتصورهم لماهيته .

وهذه الغاية القصوى تميز بأنها غاية انسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من انسانيته ، ومن هنا قيل ان علم الأخلاق — فى نظر الحدسيين والعقليين من المثاليين — يضع القوانين التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الانسانى بما هو سلوك انسانى ، ولا يدخل فى نطاق بحثه الا السلوك الذى يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض ارادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الارادية بالقياس الى الانسان عامة لا من حيث انه يعيش فى بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق ديناً أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الانسانى بما هو سلوك انسانى يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان (١) .

ومن هذا — الذى يقرره الحدسيون المثاليون ومنهم العقليون من الاخلاقيين — نرى أن علم الاخلاق — فى التصور التقليدى — علم معيارى normative وليس وضعياً positive أى يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ، واهتمامه بغاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية ( الطبيعية ) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغى أن تكون (٢) .

---

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقارن Muirhead, Elements of Ethics p. 95 وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics ولدراسة طبيعة علم الاخلاق ينظر الى جانب ما ذكرناه من مصادر مقدمة Dewey, Outline of Ethics وكذلك الفصل الاول من الكتاب الاول فى كتاب : H. Sidgwick, Methods of Ethics. (٢) يشارك علم الاخلاق فى معياريته على المنطق وعلم الجمال — على



وهكذا يعتبر العقليون علم الاخلاق « بحثا في قواعد السلوك »  
أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساسا لكل  
القواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتقتضيها سيرتنا العملية،  
وتصرفاتنا انما تسير بمقتضى القواعد العامة التي يضعها فلاسفة  
الأخلاق (١) .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع  
وعلم النفس ، كل منهما فيما يدخل في نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك  
الذي تعنى فلسفة الأخلاق بدراسة مشروطا بأنه يصدر عن عقل  
دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائج ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر  
أو إكراه - ماديا كان أو أدبيا - فذلك لأن التبعة الخلقية Moral  
responsibility لا تستقيم الا متى كان الفعل صادرا عن تعقل وحرية  
اختيار ، وهذا التحديد للسلوك الذي تدرسه الاخلاق يخرج من نطاق  
الدراسات الأخلاقية - بمعناها التقليدي - سلوك القاصرين والمعتوهين  
ومن اليهم من ناقصى العقل أو معطلى الإرادة ، ويستبعد كل سلوك  
يصدر عفوا عن غير قصد مروي أو ينشأ عن إكراه لا سبيل الى  
تلافيه - وإن كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الاطفال والقاصرين على  
انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تغنى من الملامة العاقل الذي يأتي شرا في  
فترة يغنى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان في وسعه أن يتفادى في يقظته

---

ما ذكرناه من قبل - بل تشاركه في معياريته طائفة من العلوم غير الفلسفية  
تضع قواعد rules أو قوانين laws - أي تحاول أن تحدد مستوى  
أو مثالا أعلى . ومن هذه العلوم علم الطب الذي يضع القواعد التي تلزم  
مراعاتها لحفظ الصحة أو اتقاء المرض وعلاجه - وعلم النحت الذي يضع  
القواعد التي تكفل للمنشآت أن تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة  
الذي يضع المبادئ التي تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذي يضع  
القواعد التي تجعل الأسلوب جميلا رصينا - ولكن هذه العلوم عملية  
أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التي تؤدي الى تحقيق  
غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو الغاية القصوى . انظر :

Mackenzie, op. cit., p. 5-9.

(١) Abel Rey. Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨

بصفة خاصة .

أتیان هذا الشر في غفلته (١) •

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويسرون أن ادراكه انما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهي عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت في غير حاجة الى برهان أو تأييد — كان طبيعيا أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مسلمات » Postulates تستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد •

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الاخلاق في التصور التقليدي عند العقليين، المثاليين ولنعقب على اتجاههم الموضوعي بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين أى الفلاسفة الطبيعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم الى علم الأخلاق :

#### مجاله عند الطبيعيين :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق الى اقامة مثل عليا للسلوك الانساني بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذي يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فان مذاهب الذاتيين Subjectivism (الطبيعيين) يختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا الى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الامر الى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية ، وتفسيرها بارجاعها الى أصولها الاولى ، فردها علماء النفس منهم الى آثار نشأت عن أحداث

---

(١) كالمعاصي التي يمكن أن يأتينا الانسان في حالات السبات الانتقالي Somnambulism أو التنويم المغناطيسي Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه •

مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة ، وغاصت الى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تقاديا للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضا الى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها المرء ابان طفولته ، ومن هذه المكونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأثربوجيا فقد اعتبروا الاحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الامر الى التجربة التي علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفضي الى مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحرير التي يصدرها الى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ! وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى ( الطبيعيون ) على اختلاف مذاهبهم الى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقى لان الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . الى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون (١) الطبيعيون من فلاسفة الأخلاق .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق ( وغيره من العلوم الفلسفية ) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المعروف في نظر أتباع هذا الاتجاه أن يعتبر الفعل الانساني خيراً في مكان وشراً في مكان آخر . . . ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً .

وقد أشرنا قبل هذا (٢) الى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ، ولكنها كثيراً ما ترد الناس الى الفوضى

---

(١) قارن C. Joad. Philosophy. 1944. Ch. V (Ethical Philosophy) ولا سيما ص ١١٩ الى ١٢٦ .

(٢) انظر ما قلناه عند الحديث على التوحيد بين الحق والخير ب ٤ ف ١ من هذا الكتاب .

والتحلل ، وتقوض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الايمان  
والاطمئنان في حياتهم •

وهكذا رفض الطبيعيون ( التجريبيون الذاتيون ) — من تفعيين ووضعيين  
وغيرهم — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك  
بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لانهم يرفضون القول بوجود علم  
— مع استثناء العلوم الرياضية — لا يستمد من التجربة ولا يستقى من  
منابعها ، وقالوا ان الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان  
معين ومكان محدد (١) ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زمانا أو مكانا ، بل  
يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ، وهكذا رفض الوضعيون  
الطبيعيون التسليم بوجود علم للاخلاق يكون معياريا — يبحث فيما ينبغي  
أن يكون — لان العلم عندهم وضعى دواما — لانه بحث فيما هو كائن  
وليس فيما نشتهى ونتمنى ، وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من  
بحث في السلوك الانساني بما هو كذلك ، الى بحث في سلوك الانسان  
الذى يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحولت  
غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الانساني ، الى وصف  
لسلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف الى  
التشريع الذى يعبر عما ينبغي أن يكون ، وتحول منهج البحث في  
الاخلاق من منهج استنباطى الى منهج استقرائى ، فيصطنع علم الاخلاق  
الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلى من مناهج بحثه ، أما فلسفة  
الاخلاق بمعناها التقليدى — عند العقلين — فهي في نظر الوضعيين بحث  
ميتافيزيقى وليس بحثا عليا ، وهو بحث لا ينتهى بصاحبه الى حل يقدمه  
للمشاكل التى يعرض لها ، بالاضافة الى ما يقوم بين أهله من وجوه  
خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية ميتافيزيقية ، وليست علمية  
تنتهى الى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر •

والاتجاه التجريبي في الاخلاق يمكن أن ينتهى الى قواعد خاصة

---

(١) أو بمعنى آخر هو استحسنان فعل يحقق منفعة أو يعوق مضرة ،  
ومرده الى الفرد ( فلسفات النفعيين ) أو الجماعة ( الوضعية ) أو الله عند  
أهل السنة في الاسلام ومتأخرى علماء اللاهوت في المسيحية •



تصلح لكل ظرف عملي مناسب ، أو يمكن أن ينتهي الى توجيهات عملية نافعة في ترقية حال الفرد والجماعة معا ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعي تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالج الأخلاق فيه بنفس المنهج - التجريبي - الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، « وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلى للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع - وعلم الاخلاق فرع منه - الا فتحا من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليفى بريل » Lévy-Bruhl (١) .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق - فيما رأى أمام الوضعيين أوجيست كونت - مميزات العلم الوضعي ، انها واقعية تستند الى الملاحظة لا الى الخيال ، وتدرس سلوك الانسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون ، ثم هي أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط » انها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى ، وهى تضىء الطريق الى التقدم الانسانى الذى ينبغي أن تهدف اليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية ، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الاخلاق على يد الوضعيين ومن اليهم من الطبيعيين ، فلم يصبح بحثا يهدف الى وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الانسانى بما هو كذلك ، بل أصبح على يدهم صناعة technique أو فنا عمليا يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف الى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملى محض ، ولكنه

---

(١) انظر في تفصيل رأى « ليفى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام « وهو يعبر عن الاتجاه الوضعي » كتابنا : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها في الفصل الرابع من الباب الخامس .

يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الاخلاق من حيث انه يستمد مبادئه النظرية من علم النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة .

وهذا الاتجاه التجريبي الطبيعي في الاخلاق قد أكدته الوضعية التي دعا اليها امام المذهب الوضعي أوجيست Positivism كونت + ١٨٥٧ August Comte وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « دور كايم » + ١٩١٧ Durkheim وليفى برول + ١٩٣٩ وروه Rauh (١) .

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism في النمسا وانجلترا وأمريكا ، وانهت نظريتهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعنوية عامة من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر في صيغة مضللة — فيما يرى كارناب (٢) Carnap أو تعبير عن عواطف وتغنيات — فيما يقول آير Ayer (٣) — وسنعود الى بيان هذا الموقف بعد قليل (٤) .

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضي السحيق حتى القرن الماضي بالمشاكل اللاهوتية ( الدينية ) والميتافيزيقية ، وتجلى هذا الاتصال في استنادها الى المذاهب التي انتهى اليها المفكرون بصدد ماهية الانسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا بأتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — الى اتهام العقلين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة المقدس . وألا سبيل الى تحريرها من

(١) انظر خاصة Abel Rey في المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها في فرنسا مدرسة من العقلين من أظهر اتباعها « جويو ، Guyau و « فوييه ، Fouillèc و « كوتيرون ، Cauteron و « بيلو ، G. Belot

Carnap, Philos. and Logical Syntax p. 24.

(٣)

Ayer, Language, Truth and Logic 1949, p. 102-103.

هذا وصيها في طابع علمي الا بتحويلها الى علم وضعي ، فكان « دور كايم » يقول للأخلاقين الذين أنكروا هذا الاتهام : اذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه ، فلماذا اذن ترفضون اخضاعه لمنهج البحث التجريبي ؟

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كاستاذ في « الكوليج دي فرانس » بباريس وهو « پير لافيت » P. Laffitte يؤكد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التي يزعمون أنها تسلم الانسان الى الجنة ، ويقول ان نمو التفكير وتقدمه من ناحية ، وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى ، يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاها وضعا خالصا حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الاسس التي تقوم عليها ، والاغراض التي تهدف اليها ، والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يتي البحث الخلقى قواعده الا على ملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه ، والتطور الاجتماعي الذي نسير في ركبته ، ولا يهتم الا بموضوعات دينوية خالصة ، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، لان سكان الارض ينبغي ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يدخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية ، فان اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو استعان أهله « برجال الشرطة » ما استطاعوا اقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم .. !! الى آخر ما حفلت به أبحاث « لافيت » (١) .

هذا هو الاتهام الذي وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق في صورتها التقليدي عند العقلين ، ويبدو لنا أن استقراء منذهب العقلين

---

Pierre Laffitte, The Positive Science of Morals (١)  
(Eng. Trans. by J. Carey Hal) ولا سيما في الفصلين الاولين والفصل الرابع .

— بعد ذلك — يكفى لنفى هذا الاتهام ، حقيقة ان متأخري علماء اللاهوت قد ردوا الالتزام فى الأخلاق الى الله (١) ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الاخلاقية والدين ، بمعنى أن فلسفة الاخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بموضوعها ومناهجها معا ، وحسبنا أن نشير الى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملى ولا يكون له من باعث الا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته (٢) ، أو نشير الى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافسبرى » و « هاتشسون » حين ذهبوا الى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغريا بالأفعال الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بتمام Bentham و « جون ستورت مل » J.S. Mill وألح أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاقية والاعراض بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار ، بل انهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لانهم كانوا من الالهيين الطبيعيين Doists الذين أسلفنا الإشارة اليهم (٣) .

وهكذا نلاحظ أن الالتزام فى الأخلاق أصبح مرده الى سلطة تنبع من الذات — الضمير أو العقل أو فحوه — ولا تنجى من خارج ، وبهذا فإن الانسان لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعا فى نعيم الله ولا خوفا من جحيه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديرا للواجب لذاته ، أو ارضاء للضمير أو حبا فى الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو الى كل جميل . . الى آخر ماذهب اليه العقليون الحدسيون وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التى زعمت أن علم الأخلاق التقليدى يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

---

(١) مثل دنز سكوت ووليام اوكام (William Occahm and Duns Scotus) كما عرفنا من قبل .  
 (٢) مع انه احتاج لاقامة الاخلاقية الى مسلمات دينية هي وجود الله وخلود النفس وحرية الانسان .  
 (٣) انظر الفصل الثانى من الباب السادس من كتابنا : فلسفة الاخلاق ( ط ٤ ) .



بقى أن نقول كلمة في :

**موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الاخلاق ومناقشته :**

أشرنا فما أسلفنا الى أن الوضعية المنطقية قد استبعلت القيم الاخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمى ، وعرفنا الاسباب التى أدت بها الى هذا الرأى (١) ، ونقف الآن قليلا لتوضيح هذا الموقف .

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع ، والعبارات التى تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفا وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، « ان ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن موجود فى عالم الواقع ، ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم فى مجال البحث العلمى ، انها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فاذا قلت : رد الامانة الى أهلها واجب أخلاقى — وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أعلى لا أن تصف حالة موجودة فى حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو رد الامانة كمثل أعلى ، أى أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الامانة ، ونفورك من عدم ردها الى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العلمى ، الا اذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر فى صيغة مضللة ، فالأصل فى العبارة السالفة أنها أمر يرد الامانة ، وقد صيغ هذا الامر فى صيغة قضية .

---

(١) انظر ما كتبنا فى « انكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة » فى الفصل الثانى من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الاخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الاخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون ، فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي (١) ، وأصبح علم الاخلاق « محاولة يقوم بها فرد لجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول « برتراند رسل » تعبيراً عن اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الاحكام الخلقية (٢) .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الاخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي ابطالا لموقفهم من القضايا الاخلاقية (٣) ، ونزيد أنهم يقولون أن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فرد ان البر بالفقر فضيلة ، ويقول غيره ان البر بالفقر رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كليهما يعبر عن عواطفه .. ! ولكن الواقع أن تسليم الاخلاقى بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل الى هذا الحكم أو رغبة فيه ، ان وراء هذا الميل نظراً عقلياً يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلى السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية .

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر في صيغة مضللة فيما ذهب « كارناب » وغيره ، فقد أبطله « ايونج » أقدم مدرسى الفلسفة الحاليين بجامعة كمبردج بقوله ان الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته . فقد أمر بشيء أعتقد أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادئ الأخلاق ومثلها العليا . وقد أرى أن من واجبك أن

---

(١) A.J. Ayer, op. cit., ch. 6.

(٢) Bertrand Russell, Religion and Ethics ١٩٣٥ ص ٢٣٤

- ٢٣٥ وقد اشرنا من قبل الى مدى صلته بالوضعية المنطقية .  
(٣) انظر ما كتبناه في مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها ما بعد الطبيعة ف ٢ ب ٢ .

تستجيب لأمر أتردد في إصداره اليك كأن أقول لك : عاقبنى ! وليس ثمة « الزام » بطاعة انسان لمجرد أنه يصدر أمرا ، فاذا أطعته لسبب أخلاقي — كالبر بوعده سابقى — لم يكن مرجع الطاعة الى الأمر ، بل الى شيء وراءه ... (١) .

وقد كان « دنجل » Dingle يقول مؤيدا للوضع في موقفها من الأخلاق : ان القول بأن الاخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ، ينتهى بنا الى الاستفسار عن الاساس الذى تقوم عليه الاخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الانسان بين سلوكين ؟ ويقول « دنجل » يائسا في اجابته على هذا السؤال : ليس لدى حل أقدمه ... ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية ، وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية في أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية ، انها تصمد لمواجهة الموقف فيقول « وليم جيمس » فى كتابه الذى يوحى عنوانه بمعناه ( ارادة الاعتقاد ) ان اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ، ان ما يهمنا هو أن تكون لدينا الارادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والارتفاع من ورائه متى اعتنقه الانسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه ! ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى — كما زعت التجريبية المنطقية — لان جميع الافكار عندها أساس للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدي من منافع (٢) ... هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وان كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التى ذكرناها فيما سلف .

#### صلة الاخلاق بالحياة العملية :

واختلف الباحثون فى نظرتهم الى علم الأخلاق ومدى اتصاله

---

Ewing. Definition of Good, 1947, p. 14. (١)

M. Cornforth, op. cit., p. 252-53. (٢)

(٣) انظر مناقشتنا لموقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة ( ف ١

باب ١ فى هذا الكتاب ) .

بالحياة العملية ، فقل ان الاخلاق علم على يهدف الى تحقيق غاية في حياتنا ، انه يعرض للبحث في الطرق التي تؤدي الى تحقيق الغايات ( القصوى ) ، وكما أن الطب لا يهدف الى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد الى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة والعافية ، فكذلك علم الاخلاق عند بعض المشتغلين به ، ان مهمته ان يرسم الطريق الى غاية قصوى يقصد الانسان الى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة النفعيين الغاية القصوى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومهمة علم الاخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التي تمكننا من تحقيق هذه الغاية ، كما يدرس علماء الصحة الطرق التي تقى الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية (١) .

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية ان من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظري في الشئون العملية تطبيقاته وليس يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغي ان يزاولها الانسان ويروض نفسه على اتباعها ، فان الخطب والكتب لو كانت تكفي وحدها لردنا أختيارا لكائنات مطلب الناس جميعا ، ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تشف عن أسف اذ يقول — ان كل ما في وسع المبادئ أن تحققه في هذا الصدد ، هو لسوء الحظ أن تشدد عزم فتیان كرام على أن تثبت في الخير أقدامها ، وترد القلب الشريف بفطرته صديقا للفضيلة وفيا لعهدا .

وتتلخص نظرة الوضعيين في أنهم وجهوا التفكير الى خدمة المجتمع وجعلوا هدف علم الأخلاق الحياة الاجتماعية ، والمساهمة في تحقيق التقدم الانساني .

والى جانب هذا الاتجاه العلمى في النظر الى علم الاخلاق وجد



اتجاه ذهب أصحابه الى انكار هذا الرأى واعتبار الأخلاق علما نظريا وليس علميا ، بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الانسانى ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا فى تحديد الطرق التى تمكن من تحقيق هذه المثل ، ويستند أصحاب هذا الرأى الى أن علم الأخلاق معيارى ، ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف الى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلى فى مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث فى كيف يتحقق الجمال ، وماثل هذا يقال فى الأخلاق ، اذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا اهتم بالكشف عن الطرق التى تؤدى الى تحقيقها ، وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذى يشر ببيادئها ، ان الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعى ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علما نظريا من حيث انه معيارى ، وهذه وجهة من النظر جد فى تنفيذها خصومها من الوضعيين - ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى الى الصواب أن نجتمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فتصبح الاخلاق علما نظريا علميا معا ، هى دراسة عقلية تهدف الى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، فهى علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحدا منهما .

على أن مبادئ الاخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل فى مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للانسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف فى ضوء معرفته ، ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به الى مرتبة القرودة .

---

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الخامس من كتابنا : فلسفة الاخلاق ص ٢٤٢ وما بعدها .  
( م ٢٩ - أسس الفلسفة )

### قيمة المبادئ الخلقية :

بل كثيرا ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية الى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقى والاقتناع به عن دراسة وتحصيل كثيرا ما يفضي الى اتباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « عاندي » وغيرهم ، ولنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول ان سقراط اذا كان قد غالى في اعتقاده بأن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة الى مزاولتها ، وأن العلم بالشر يفضي الى تجنبه ، فانه يبدو على حق حين يقول ان الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيرا حتى يقصد اليه فاعله مدركا واعيا ، والمعروف أن مؤرخى سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملى كل ما نادى به من مبادئ ! وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالاقدام على شرب السم الزهاف مختارا ! ويأبى الخلاص من سجنه واثقاء عف الظللة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أقريطون » الذى يقضى بالهرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! •

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الاخلاق على ما أشرنا من قبل ، وان كان يعقب على ما قاله بقوله ان المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة الى فعل الخير ، انهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفا ورهبة من مغبة عصيانها ، ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الاحساس بالخزي ، بل مخافة العقاب الذى قد يحقق بهم من جراء الاثم الذى يقتربون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية •

ولكن من الناس من يساوره الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا ان البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة ! والاخلاق القويمة تهزأ بمبادئ علم الأخلاق فيما يروى عن بسكال ، ان اللغة تنشأ أولا

ثم يجيء النحاة ويصوبون طرق استعمالها في قوانين ، وينشأ الشعر أولا  
ثم يأخذ أهل العروض في صياغة طرق أدائه في قواعد ، وتنشأ الفصاحة  
أولا ثم يجيء دور علماء البلاغة في وضع قواعدهما وهلم جرا ، وكذلك  
الحال في الأخلاق ، استقام أمرها في كل جماعة قائمة قبل أن يعرف علم  
الاخلاق ويختلف أهله في تحديد قواعده وصياغة مبادئه ، وكما أن الناس  
لم يعقهم عن تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد  
وضعت لهم معجما في اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم  
الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادئ الاخلاق ومثلها العليا (١) . ان  
التجربة لتشهد بأن أفضل الناس وأسعدهم هم في الأغلب والاعم من  
اقتصدوا في التفكير في سلوكهم والنظر في المبادئ التي يتبعونها ! ان  
الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الانسان لا يفكر فيها عادة  
الا حين تصاب بسوء ، والناس في الاغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون  
قواعد الصحة ، وكثيرا ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا  
قوانين المنطق (٢) ، وطالما تبعوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعوا عن  
مبادئ علم الأخلاق .

هذا الكلام حق ولكنه يغرى بالضلال ، فان الانسان مع هذا كله  
لا يكف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، انه كائن ناطق يفكر  
بطبيعته فيسد بتفكيره حاجة طبيعية في نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره  
أول الأمر في سلوكه ، هذا الى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التي  
تترتب على دراسة هذه المجالات ، حقيقة ان الناس لا يلتزمون قواعد  
النحو في أحاديثهم ولا قوانين المنطق في جدلهم ولا مبادئ الصحة في  
حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزعون — برغم هذا كله — الى دراسة هذه  
العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى في مجال  
الحياة العملية ، فان المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون قدرته  
على التعبير السليم الخالي من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة

---

(١) أندريه كرسون A. Creason في المشكلة الاخلاقية والفلاسفة .

(٢) انظر في الرد على هذا ما كتبناه من قبل عن « وجه الحاجة الى

المنطق » .

شر الامراض ، وكذلك الحال في معرفة مبادئ الاخلاق ، ان الجهل بما قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة الانسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل ان الفعل الفاضل الذي يصدر عن جهل لا يكون فاضلا ، ومثل هذا يقال في الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية مرهون برغبة الانسان في استيعاب قواعدها والافادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها ، والالمام بقواعد النحر لا يفيد في الحديث والكتابة الا متى اقترن بالرغبة في الافادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفي في اتباعها الا متى نزعته الهمة في الافادة منها في مجال الجدل ، ومعرفة قواعد الصحة لا تقى صاحبها شر المرض الا اذا رغب جادا في اتباعها في حياته ، وكذلك الحال في مبادئ علم الأخلاق انها لا تحول الشرير خيرا الا متى أراد الشرير جادا أن يتنفع في حياته العملية بما ألم به من المثل العليا (١) .

ان علم الأخلاق لا يحدد للانسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ، ولكنه يهدي دارسه الى الاتجاه السوى ، ويترك لهم حرية التصرف وان قيدها بما يحفظها من الجسوح ، وهو يزودهم بهارة فنية مستنيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا الى بيان الجزئيات والتفاصيل التي يقتضيها كل موقف في كل حالة ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل ، فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للانسان حرية التصرف وفقا لكل ظرف ، ان الشجرة حين تثبت في غابة تتجه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتحنى وتميل ، وكذلك الحال في الاخلاق ، تضيء للانسان الطريق السوى وتغريه بأن يكون صاحب ارادة طيبة خيفا متبعا لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق الى ارشاده الى السلوك القويم في كل حالة تمر به ، ان علم الأخلاق



التقليدي — عند العقليين من الاخلاقيين — وظيفته وضع القوانين  
الصورية العامة المطلقة التي لا يحدّها زمان ولا مكان ، وهو لا يعرض  
لتحديد السلوك القويم ازاء الحالات الجزئية التي تندرج تحت القانون  
العام ، لأن مرجع الامر في هذه الجزئيات الى حاجات كل عصر وتقاليده  
أهله وثقافتهم والظروف التي تكتنفهم ، وليس على فلاسفة الاخلاق أن  
يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة الى تحديد السلوك الذي ينبغي اتباعه  
في الحالات الجزئية<sup>(١)</sup> .

ولنعتصم بالأناة والتريث ولا تسرع في رفض المبادئ العامة  
والمثل العليا الانسانية الخالصة ، انها ليست وهما وضلالا كما يزعم  
خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، واذا كانت  
الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرفا ... فان في طبيعة  
البشر حظا مشتركا في كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذي يبرر  
امكان وضع قوانين عامة مطلقة ، وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود  
الزمان والمكان ، ان واضعها ينزعونها من أسمى جانب مشترك في  
طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذي يميز الانسان من غيره من سائر  
الكائنات ، وفوق هذا فان تقويض هذه المثل في نفوس الناس يردّهم  
الى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئا ذا بال كما  
قلنا من قبل .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الانسان ونزوعه الى التسامي  
وتطلعه الى مزاولة حياة انسانية كريمة ، ورغبته في الارتقاء فوق مستوى  
البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذي لا يأباه التواضع !

### مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في عوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية ( وهي مقدمات عامة في علم الاخلاق أو مصادر جامعة في شتى موضوعات الاخلاق ) :

Wundt. W. Ethics	vol. I. Intr. to Facts of the Moral Life vol. II. Ethical Systems vol. III. The Principles of Morality
Hartmann, N., Ethics	vol. I. Moral Phenomena vol. II. Moral Values vol. III. Moral Freedom

A.C. Ewing. Ethics (1953).

A.E.M. Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos.) 1944.

Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.

Calderwood, H.. Handbook of Moral Philosophy

Sen, M.C.. Elements of Moral Philos.

Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics

Reid, Th., Outline of Moral Philosophy

Stewart, D., Outline of Moral Philosophy

Whewell, W., Elements of Morality

Porter, N.. Elements of Moral Science

Parker, D., Human Values

Urban, W.. (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.

(2) Human Values

Dewey, J., Outline of a critical theory of Ethics.

Mackenzie, J.S., Ultimate Values

Martineau, J., Types of Ethical Theory

Ross, W.D. Foundations of Ethics

Palmer, G.H., The Field of Ethics.

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R.W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos.

Jouffroy, Intr. of Ethics. Eng. Trans. by W.H., Changing

Le Seno, R., Traité de Morale Générale

Belot, G., Etudes Morales Positives, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist., de Morale en France

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell Smith, Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th Century Philos).

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness  
and ch. 24 : Ethics.

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essys and Lectures

توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها - ط ٤ ( ١٩٧٩ )

## الفصل الرابع

### الجمال وعلم الجمال

#### ( ١ ) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية - المدرسة الاجتماعية الوضعية - تعقيب - تذوق الجمال في علم النفس - تقويم الجمال - مصدر العبقرية الفنية : نظرية الالهام - نظرية اللاوعي - الالهام عند علماء الاجتماع - الالهام عند علماء النفس - تعقيب .

تناول البحث في الجمال ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين، وهي طبيعة الجمال وماهية ، وتقويم الجمال أو المقاييس التي تصطنع في التميز بين الجمال والقبح ، ثم علاقة الخيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه الخلاف بصدد (١) ، وبقي أن نعتب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد المشكلتين الأولين :

#### طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت ماثرا لخلاف بين الباحثين أدى الى وضع مجموعة من النظريات حلا لها (٢) ، وحسبنا أن تشير الى النزاع الذي ثار بين مدرستين تعد احدهما الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها ، ولا ترى المدرسة الثانية للجمال وجودا موضوعيا فترده الى القوى التي تدركه .

فأما المدرسة الأولى فتقول ان للجمال وجودا موضوعيا ، ولهذا اتفق في تذوقه والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشيء

---

(١) انظر الفصل الاول من الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham, op. cit., p. 352 and 356 وهو يشير الى

مصدرين هامين تناولا عرض هذه النظريات هما :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful. Part I.



الجميل يقوم بالقياس الى ما فيه من خصائص تثير الاعجاب بجماله ، ومن دعاة هذا الاتجاه الفيلسوف الحدسي « برايس » + ١٧٩١ Richard Price فالجمال عنده صفة محالة في الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بادراكها .

بل ان القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر الى أفلاطون قديما ، وقد طبق « بل » Clive Bell حديثا نظرية أفلاطون في موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفني (١) .

ولكن البعض يقولون ان تصور الجمال يتغير من عصر الى عصر ومن جنس الى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ، واختلاف الناس في تذوقهم للقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد بنا نقول ، فليس من اليسر على الأوروبي أن يشتت بموسيقى صينية أو يطرب لشعر مصري ... الى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المديرية التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى عقليا ، وليس صفة عينية تقوم في الشيء الجميل مستقلة عن كل ادراك (٢) .

وأظهر من يثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy وقد عرض مذهبه في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن What is art وصفوة الرأي عنده أن قيمة الشيء الجميل — قصيدة شعرية كانت أو صورة فنية أو سينفونية غنائية أو تشالا — انما تقوم أولا وآخرا على تأثيرها فيمن يلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك في الاتصال ، فاذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم

---

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. and 348 ff.  
وانظر تفرقة في الاحكام الموضوعية والاحكام الذاتية ص ٢٣١ وما بعدها .  
(٢) Perry, Approach to Philos. p. 190.

صورة وهو يقصد الى اشراك غيره في عواطفه فقد أحس نفسه وظهر بهذا فن ، فاذا كانت العاطفة حية وصدرت عن اتجاه في الحياة غض نضر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذي يزعم أنه يهدف الى الجمال وهو ينشد في الواقع اثارة اللذة فليس بفن اطلاقا ، وينتهي « تولستوى » من هذا الى أن أغاني الفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عليه على عدد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل في وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا ان جمال الأثر الفنى — شعرا — كان أو تصويرا أو موسيقى — لا يقوم الا بالقياس الى ما يظنه الناس في أمره ، وللمفاضلة بين قطعتين فئتين يكفى أن يحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى ، لأن الجمال ليس شيئا موضوعيا حالا في آثار الفن ومشاهده ، انه مرهون بالتأثير الذى يحدثه في نفوس الذين يصلون بآثاره .. ! (١) انه « نور ليس فى البر ولا فى البحر » ولا يوجد الا فى قلب الانسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسيا يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاما مطلقا لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كنتجهام .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبة الجمال وذاتية ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « رتشارد » I. A. Richards . فى كتابه «قواعد النقد الأدبى» و«أسس علم الجمال » (٢) الى أن تقويم الجمال معناه اسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى ، ان ما نسيه جمالا ليس الا اشباعا عاطفيا ، فإضافة الجمال الى شيء معناها أن دوافع فى تقويمنا قد أضحت بالتأمل

---

Joad, op. cit., p. 335 ff.

(١)

Principles of Literary Criticism and Foundations of Aesthetics.

(٢)

فيه في حالة توازن أو انسجام عاطفي ... (١) .

بقي أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تناماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتمذر اخضاعها لمبدأ التحقق السالف الذكر (٢) ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالي وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد في البيئة الواحدة ... إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل في نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تكون دراسة للجمال بالمعنى التقليدي ... ! وكل ما قيل يصدد أنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال يصدد أنكار فلسفة الجمال (٣) .

#### المدرسة الاجتماعية الوضعية :

إلى جانب المدرستين السالفتين اللتين نشأ بينهما النزاع بصدد ذاتية الجمال وموضوعيته ، عرفت مدرسة ثالثة هي المدرسة الاجتماعية التي عمدت إلى إلغاء الفروق الفردية ، وتجميع الذوق الجماعي ، وجاءت الفلسفة الوضعية التي تدعى أنها تتوخى اصطناع المناهج العلمية في دراسة الظواهر كما تبدو في الواقع ، فقوت هذا الاتجاه

---

(١) انظر في تفصيل رأيه ومناقشته Joad, op. cit., p. 339-344.

(٢) انظر ما قلناه عن هذا المبدأ في حديثنا عن الوضعية المنطقية في الفصل الثالث من الباب الثالث وفي كلامنا عن مقاييس الحق في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب .

(٣) انظر Ayer, op. cit., ch. 10 وما قلناه في تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق .

الاجتماعى الذى لا يعترف بفردية الفنان ، ولا يتردد فى رد الشعور بالجمال الى ذوق المجتمع !

مع أن الفن يقوم على ذاتية صاحبه وفرديته ، والحكم الجمالى يقوم على عامل باطنى ، يتمثل فى علاقة الفنان بأتجاهه الفنى ، وحالته النفسية عند تذوقه للأثر الفنى ، فاسقاط العامل الفردى فى الفن على النحو الذى ذهبت اليه المدرسة الاجتماعية الوضعية ، كهيل باتلاف الأثر الفنى ، وافساد الشعور بالجمال .

#### تعقيب :

على أن الخلاف فى تذوق الجمال يتضاءل عند الافراد متى كان مستوى تفكيرهم وحظهم من التدريب الفنى واحدا ، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر فى ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملاحظ الذى لا يرتقى اليه الشك أن الترية متى تقدمت بعد طورها الاول التقت وجهات النظر فى التمييز بين الجليل والقيح ، تبقى الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دواما ، أما الاختلاف الأصل فى أحكام الافراد على الجمال فيختفى باشتراكهم فى ثقافة واحدة ومعيشتهم فى ظل حضارة واحدة ... فيما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجيين به ! ان التسليم بهذا الرأى ينتهى الى رجحان الجمال الذى يدركه العامة والأميون على الجمال الذى يتذوقه الفنانون والخبراء فى الفن ، ما أكثر الذين يهزمهم الإعجاب بصور السابحات الفاتنات منشورة فى المجلات حتى يؤثروها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة اذا علقنا قيتها على عدد المعجيين بها ... ؟

ومن هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة فى الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال الى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء



يثير الحيرة ، من هو الخير الذى يمكن الاطمئنان الى حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقى عندها الخبراء جميعا .. ؟ أليس بين الخبراء أنفسهم خلافات فى مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة .. ؟

فى الحق ان الجمال ليس ذاتيا محضا ولا موضوعيا خالصا ، ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معا ، فالانسان لا يستمتع بجمال شئ خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطا عقليا خالصا ، انه لا يتوقف على العقل الذى يتذوقه وحده ولا على الشئ الذى يحل فيه وحده . انه علاقة الانسان الذى يتذوقه بالشئ الذى يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هى الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال فى المشاهد الطبيعية وروائع الفن ، وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كأنسجام الألوان وتلاؤم الاضواء وتناسق النسب ووزن التصيد أو نغم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الواحد Unity وهى المبدأ الضرورى المقرر فى الجمال ، وهى تبدو فى روائع الفن التى أنتجها العباقرة ، فتظهر فى مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتماثيل « فدياس » + ٤٧٣ ق م Phidias أو فى الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التى أنشئت ابان العصور الوسطى (١) .

#### تذوق الجمال فى علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث فى تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض الى أنه ذاتى نسبى مرجعه الى ما يثيره الشئ فى عقول الناس - عن طريق تداعى المعانى - من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه فى نفوسهم ، أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال الى الذات .

(١) Cunningham. p. 358-63 والاشارة فى صلب الكلام الى

Knight's Philos. of the Beautiful Part I. II. p. 8.

Langfield. The Aesthetic Attitude. p. 108.

وكذلك

وذهب البعض الآخر الى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتيا ،  
اذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفا ذهنيا تقديا أكثر منه نفسيا  
انفعاليا ...

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا  
الرأين نصيبه من الصواب ، لأن الأبحاث السالفة الذكر توجد فينا  
جميعا وإن تفاوت حفظها من القوة والضعف بتفاوت مزاجنا ونوع  
ما يعرض لنا والعوامل التقليدية التى اشتركت فى تكوين ذوقنا ، وبهذا  
يصبح الفرق بين الناس فى تذوقهم للجمال فرق درجة لا فرق نوع ؛ بل  
يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن الى أننا اذا طرحنا  
الروابط والذكرات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة  
ذاتية ، وتفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا  
أساس مشترك بين الناس جميعا يستند الى تذوقهم للجمال ، بمعنى أن  
يتفقوا متدينين أو هنجاً ، وبالغين أو أطفالاً فى التمييز بين الجميل  
والقبيح ، واذا كان هناك خلاف فى أحكام الخبراء على الجمال كالخلاف  
الملحوظ فى أحكام المفكرين على مسائل الفلسفة والقيم ، فإن الخلاف  
بين الناس فى مسائل الذوق أقل — بوجه عام — من الخلاف القائم  
بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفاق الناس على  
الاعجاب بوصف جيد ورد فى كتابة ثرجيل أقرب من اتفاقهم على صحة  
نظرية من نظريات أرسطو ... وبهذا أكد « بيرت » الاتجاه الموضوعى  
فى تذوق الجمال مستندا الى تجاربه معتمداً على النتائج التى توصل  
اليها غيره من كبار المفكرين (١) .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمته  
الأخيرة بعد ، فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن

---

(١) انظر C. Burt, How the Mind Works 1938 كيف يعمل العقل  
ج ٢ ، ثم C. Spearman, Creative Mind وللاول ترجمة عربية للاستاذ  
محمد خلف الله — وقد عرض للموضوع فى كتابه « من وجهة النظر النفسية  
فى دراسة الادب ونقده » ص ٣٦ — ٤٥ — و « بيرت » هذا هو صاحب الفضيحة  
العلمية التى أشرنا اليها عند الحديث على « النزاهة » فى خصائص التفكير  
العلمى فى الفصل الثانى من الباب الاول .

العقل الذى يتذوقه ، ولا معنى عقليا خالصا ، وانما هو مزاج منهما معا .  
هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهى طبيعة الجمال ، وقد بقى أن  
نعقب عليها بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعنى بها طبيعة الادراك  
الذى نسميه تقويما أو تقديرا للجمال .

### تقويم الجمال :

حبنا أن نشير الى أظهر مدرستين عالجتا هذه المشكلة ، أولاهما  
هى مدرسة العقلين Intellectualism or Rationalism وهى التى ترد  
تذوق الجمال الى حكم عقلى يصدر عن شىء يصفه بالجمال ، وتوجب  
اخضاع روائع الفن الى قواعد وقوانين (١) .

وثانى المدرستين تؤكد العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق  
الجمال وتنكر امكان وضع قواعد للخلق الفنى العبرى — هذه هى  
المدرسة الرومانسية أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism

فالحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض ، وهو لا يختلف  
عن سائر الاحكام الواقعية Factual التى تصف الظواهر ولا تتجاوز  
الوصف الى التقويم ، أما المدرسة العاطفية فانها تهبط بقيمة العنصر  
العقلى فى الحكم الجمالى — هذا اذا اعترفت بوجوده ! لأنه عندها  
مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يسلم الى قلب الاشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى الى  
الصواب أن يقال ان الحكم الجمالى أو التمييز بين الجميل والقبيح  
ليس عقليا خالصا ولا وجدانيا محضا ، وانما هو مزاج من عقل  
ووجدان ، بل من الباحثين من يقول اننا اذا استعرضنا تاريخ الفن  
لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة كانوا يمتازون بالعقول  
الخصبة الدراكة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد  
على ذلك « ليوناردو دافنشى » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذى

---

(١) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال فى مطلع حديثنا عن  
المذهب العقلى فى الفصل الثالث من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

أبدى تفوقا ملحوظا في مجال العلم والفن معا ، وفيه وفي الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازنا واضحا بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية (١) .

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع — وهو الأرجح في ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال : أن الحكم الجمالي وإن كان مزاجيا من العقل والوجدان ، معا فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تستاز لحظة الابداع الفني الذي يسونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر في روح العبقرى تأثيرا يقرب من حالة الجنون وهو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والمجنون اتفاقهما في الارتباط خاصة باللحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آفاته ، وتركيز كل منهما اتباهه في شيء واحد بالذات حتى ولو كان تافها في نظر الآخرين ، وفي الخلو من هدوء الطبع وفي الاقراط في التهج والحساسية الناشئين عن الارهاق الشاذ للحياة العصبية والمخية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان الا في اللحظة الحاضرة ... وقد فر شوپنهاور هذا التشابه بما فر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الارادة والنشاط العقلي الذي ينشأ عن تلك السيادة ...

والى مثل هذا الاتجاه — في ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشر » في كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستندا في ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — الى استقراء حياة العباقرة وبيان

---

(١) Cunningham, op. cit., p. 364-6 ( وقد نصح بالاطلاع على :  
Langfield في كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٢ - ٦ وكذلك :  
K. Gordon, Aesthetics  
E.D. Puffer, Psychology of Beauty  
E. F. Carritt, The Theory of Beauty



ما في سلوكهم من وجوه الشذوذ والانحراف (١) ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقري وسلوك المجنون قاطعا في اقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح •

ولكن بين الجنون والعبقرية حدا فاصلا ، ان شذوذ المجنون في تصرفه وتفكيره ينبو عن المنطق في حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقري فانه ينبو عن المألوف عند معاصره ، ولكن المستقبل كفيلا يفهم هذا الشذوذ وتقريره ، ان العبقري يسبق على الدوام زمانه بأجيال ...

بقى أن نقول كلمة تتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التي قيلت في تفسيرها :

#### مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين الى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، واطتت دراساتهم الى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفى بالاشارة الى أشيعها بين الناس وأدناها الى عقولهم :

#### نظرية الالهام :

رد بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان الى الالهام فيما سمي الشعراء ، أو الكشف والاشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مهيأة لتلقى الالهام الذي يهبط على صاحبه بغتة وبغير مقدمات تسلم اليه ، ان طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الابداع الفنى مرجعها شعور مفاجيء غير مسبوق بتفكير عقلى ولا اختبار تجريبى ولا أى عمل ارادى ، فالخلق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه الى فطرة الفنان وما يعتريها من حالات التجلى التي لا تسلم اليها دراسة عقلية أو تجارب حسية •

---

E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius,  
Eng. Trans. by R. B. Cattell.

(١)

( م ٣٠ - أسس الفلسفة )

اذن فالفنان لا يعرف في أكثر الحالات مصدر الهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد ان العمل الحقيقي يقوم به مساعد غير منظور يقيه داخل حجرة عالية مغلقة ... ينجز للمؤلف نصف عمله وهو مستغرق في نومه ، وينجز الباقي أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو في غيبوبة تشبه حالات السبات الانتقالي ( التجول أثناء النوم ) *Somnambulism* ! ويصيح « قولتير » - وهو في المرح يشهد تشيل احدى رواياته : أحقا أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الانجليزى « كولريدج » *Coleridge* ان سنة من النوم أخذته أثناء مطالعته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة *Kubla Khan* حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ، ثم خمدت نار الالهام فتركها ناقصة ولم يعد اليها أبدا ! ويصرح ابن سينا بأن الكثير من وجوه المشاكل قد تكشف له أثناء منامه ، والى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر چين ماسفيلد الذى زعم أنه رأى فى منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمله بعد اليقظة مقصورا على نسخها ! واعترف « چاكوب بوهمه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل من ارادته ، انه لا يدري ماذا يجب أن يكتب ، فان كتب جاءت كتاباته من وحى الهام روحى ... وقد ابتدع « موزار » *Mozart* المزمار الساحر أثناء لعبة البلياردو ... الى آخر ما يرويه الفنانون فى هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التى أشرنا اليها .

### نظرية اللاوعى :

وشبيه بهذا مذهب « فرويد » + ١٩٣٩ *S. Freud* ومدرسته (١) فى تفسير الخلق الفنى ورده الى مكنونات اللاوعى *unconsciousness* اذ يقولون ان فى الانسان نزعات شريرة وميولا ماحنة ورغبات عدائية تتنافى مع آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، ومن أجل هذا تقوم بكتبها لاختفائها عن أعين الناس . وتقوم عقائدنا وآدابنا الاحتشاعية بدور

الرقيب الذى يحول دون ظهور هذه المكنونات المكبوتة فى اللاشعور ،  
والتي ترتد فى الأغلب والاعم الى الغريزة الجنسية ، وهى تسبب عقدا  
تثير فى الوعي انفعالات تظهر فى أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو فى  
اضطرابات عصبية أو تظهر فى انتاج فنى ، وهكذا يصبح الخلق الفنى  
عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكنونات مكبوتة فى اللاوعي ، به يتسامى  
الانسان فيظهر مشاعره الجنسية بعد أن أخفى حقيقتها عن الناس وأبدائها  
فى صور مشروعة فى أعينهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذا لرغباته  
الجنسية المكبوتة وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشى  
السالف الذكر (١) .

هذا اتجاه فى رد الخلق الفنى عند العباقرة من أهله الى الالهام  
الخفى أو مكنونات اللاشعور آثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء  
النفس على السواء :

#### الالهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية  
تصل بشعور الفنان أو بعقله أو مكنونات اللاوعي عنده ، لأن الفن عند  
الاجتماعيين جمعى وليس فرديا ، انه يشل نزعات الناس فى مجتمع يعيش  
تحت ضغط عرف وعقائد وتقاليد ، ويهدف الى خدمة هذا المجتمع  
الذى يعيش الفنان فى ظله ، ويتأثر به فى انتاجه ولا يملك الا التعبير عن  
مثل عليا يضعها له مجتمعه !

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة فى « فلسفة  
الفن » ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة  
العالم الطبيعى للنباتات ، فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل  
كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو الأدبى moral temperature »  
وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة المعنوية والعقلية

---

(١) انظر كتابه :

S. Freud, Leonard da Vinci, Eng. Trans. by Brill 1932

العمامة في عصر ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظراته لتاريخ الحضارة الانسانية ، محددا العوامل التي اثرت في اتجاهات الاتاج الفنى خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافى والاجتماعى معا ، فالفنان يصور مناظر الطبيعة التي تحوطه ، ويعبر عن روح العصر الذى يعيش فيه حتى تبدو في آثار فنه روح الحضارة التي يعاصرها والتقاليد التي تحكمه ... وبهذا تفسر عبقرية الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التي تعيش في ظل المجتمع وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية (١) . وتابعه في هذا الاتجاه « دور كايم » + ١٩١٧ Durkheim ومدرسته الاجتماعية .

### الالهام عند علماء النفس :

أما جمهرة علماء النفس فقد فسروا الالهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والالهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر في تربة الا متى تهيأت له ، فانبثاق نوره يسبقه تحضير عقلى وعاطفى يؤذن بمجيئه ، والالهامات الخفية التي تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم في المشكلة التي تشغل أذهانهم .

من هنا قيل ان تحليل الالهام تعليلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التي تسبقه ، وقد يرتد اشباع الذهن بما يدور حول المشكلة الى أعوام طويلة تسبق نور الالهام ، فيقال ان لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة « كولريدج » السالفة الذكر الى خمس وعشرين عاما سبقت كتابتها ، وذلك باستقصائه قرارات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الالهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشى الالتباه يساعدان الانسان على مواصلة تفكيره من



غير عائق ، ومن هنا رجحت الدراسات السيكولوجية أن الالهام ينبثق نوره بعد فترة تحصيل واشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة في الأمر ، فإن الانسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هي التى تهيب له الهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس<sup>(١)</sup> لعملية الخلق العبقري في العلم والفن معا ، فردها الى أربع مراحل أولاها فترة الاعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ incubation وفيها يختفى التفكير الشعوري الواعي ، هي فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — في لغة الصوفية — illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون في مجال التفكير العلمى .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية للتمهيد لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة ، الذين تكشف عبقرتهم عن آثار رائعة بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة مسبقة لا محالة بتفكير جدى عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعرا في فترة الاعداد ، ثم تنتقل المشكلة في فترة الركود الى مجال اللاشعور وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأي شبيه برأى أفلاطون من حيث ان الانتاج العبقري يجيء بعد التفكير العميق الذى يعقبه ما يشبه الكشف الصوفى ، أن التفكير يفضى اليه ، ولكن هذا الانتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الادراك مسبوق بدراسة طويلة وبحث عسيق ينبثق بعدهما في النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أى أن هذا الادراك أشبه مايكون بالهام أو وميض يخالف كل المخالفة العمليات المنطقية والرياضية التى تقرن بالتفكير

والدراسة اللذين يسبقان في العادة هذا الالهام المفاجيء (١) .

والغريب أن الذكاء لا يتجتم أن يقتزن بالعبقرية ، ان العبقرية قدرة على الخلق والابداع ، أدواتها العقل — في الخلق العلى — أو الخيال — في الخلق الفنى — أما الذكاء فهو — فى أشيع تعريفاته المعتمدة — القدرة على التخلص السريع من المآزق (٢) ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وان كانوا قد أوتوا هبة القدرة على الخلق كاملة غير منقوصة . . !

### تعقيب :

حسبنا هذا فى تفسير الباحثين لمصدر العبقرية الفنية ، ويكفى أن نقول فى التعقيب عليها ان النظر الى المشكلة من زاوية واحدة ضلال مبين ، وأدنى منه الى الصواب أن يقال ان الالهام مرده الى بواعث بعضها فردى يتصل بالاعداد العقلية والعاطفية والاشعورى السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعى ينحدر الى المجتمع بما فيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات وغير هذا من عناصر الحضارة التى تسوده ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر خفية وعلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالالهام .

عرفنا الآن شيئاً عن اتجاهات الباحثين فى فهمهم لطبيعة الجمال ومقاييس تقويمه ، ومصدر العبقرية الفنية وما قيل فى تفسيرها ، ولكن للجمال علما يعالج البحث فى مشاكله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحاً :

---

(١) انظر Joad, Guide to Philosophy, 1938 ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .  
و ٢٢٨ وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .  
(٢) بل قيل ان الذكاء يتمثل فى قدرة صاحبه على التكيف السريع مع المواقف التى تواجهه واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يقتزن الذكاء بالانانية !

### (ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديما وحديثا - أظهر مذاهب المحدثين  
في الجمال : المذهب المثالي - المذهب الطبيعي - المذهب الرومانسي

#### من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجيا  
وتاريخيا واجتماعيا وميتافيزيقيا - فيما يقول بعض الباحثين (١) :  
وقيل انه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال  
التي تعبر عن اللذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره (٢) ، وبهذا  
تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والقبح ورسم قواعد  
بستضائها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما من شك في أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان ،  
وأن الانسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يفلسف موضوعها ، ثم  
عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ،  
واصطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي  
الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، الى البحث  
الواقعي فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتأريخ البحث الجمالي في  
ايجاز :

لعل البحث في الجمال لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه كان مرجع  
الفضل فيه الى اليونان ، وان كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم  
الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة . وقد عني أفلاطون + ٣٤٨ ق م Plato  
وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ،  
واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق م Aristotle بوضع نظرية في طبيعة الفن ،

---

(١) W. Jerusalem, op. cit., p. 198-9.

(٢) Külpe. op. cit., p. 81-2.

وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند الى مناهج  
تجريبية في دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة العصور الوسطى والكثير من  
مذاهب المحدثين في هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية  
فيهتمون بوضع مثل عليا للخلق الفنى ويسلمون بفروض عامة عن دلالة  
الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألماني « كريستيان ولف » + C. Wolff ١٩٥٤  
قد قسم قوى الادراك الى عليا علمها المنطق الذى ينشد مثاله الأعلى  
في الحق ، وقوى ادراك دنيا — وهى الحس — لم يذكر لها علما يعالجها،  
فذكر تلميذه « بومجارتن » + A.G. Baumgarten ١٧٦٢ علم الجمال «  
مقابلا لعلم المنطق ومعبرا عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل  
كمال المعرفة العقلية ، وكان « بومجارتن » أول من استخدم علم الجمال  
Aesthetics بمعنى فلسفة انجيل ، وقد تابعه في العمل على استقلال  
علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين

وما أن تقدمت الدراسات السيكولوجية في ذلك الوقت وأشارت  
الى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال  
المعرفة الحسية ، بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه  
هو هذا الوجدان من قوى النفس .

وشهد هذا القرن ( الثامن عشر في انجلترا ) تقدما ملحوظا في البحث  
الفلسفى في الجمال ، وأظهر من ساهموا في هذا التقدم في انجلترا  
« شافتسبرى » + Shaftesbury ١٧١٣ بفلسفته الجمالية في الأخلاق  
على ما أشرنا من قبل ، وفي اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home  
بأبحاثهما السيكولوجية في الجمال ، وفي ألمانيا — عدا من ذكرنا —  
« كانط » + Kant ١٨٠٤ الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لعلم الجمال  
في صورته العلية ، جد في التوفيق بين نظريات السابقين له وانتهى الى  
جعل موضوع علم الجمال شاملا لميدانين متميزين أولهما : وضع نظرية



في الجمال والجلال Sublimity وثانيهما : البحث في طبيعة الفن والمناهج التي تتبع في تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظري في البحث يسود فلسفة الجمال بعد «كانط» ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذي يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيغل » + ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال « ويس » H. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « چون هربارت » + ١٨٤١ J.E. Herbart الذي يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية في الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة ادراك القيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التي تقوم في الآثار الفنية ، وتثير فينا الشعور بالجمال . وحدد المثل العليا التي تصدر بمقتضاها الأحكام التي تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيرمان » R. Zimmermann الذي اهتم بتحديد المثل العليا للكمال — وهي التي أغفلها هربارت في فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Rommanticism — التي سنعرض للحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجل » + ١٨٢٩ Fr. Schlegel « شوپنهاور » + ١٨٦٠ F.W. Schopenhauer الذين اهتموا وغالوا في تقدير الجمال والفن ، فيرى أولهم في الطبيعة وكل كائناتها مظهرا من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيهم وتظهر آثارها في الابداع الفني المحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الإنسان في حياته . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت الى تحويل علم الجمال الفلسفي الى علم وضعي يصطنع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخالصة ، ويطبقها على الأحكام التي تصدرها على شعورنا باللذة ، بل على الفنون ذاتها وعلى المجهود الذي يبذل في انتاج الآثار

الفنية المبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ Taine في كتابه « فلسفة الفن Philosophie de l'art » أصدق مثل لذلك — وقد عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف .

ومن كبار الداعين الى هذا الاتجاه « جرانت ألين » + ١٨٨١ Grant Allen في دراساته في علم الجمال الفسيولوجي — وكذلك « هيرث » George Hirth قد حاولا أن يكشفوا عن العوامل السيكولوجية والفسيولوجية التي ساعدت على الانتاج الفني الرائع — ولا سيما في مجال الفن التجسيمي Plastic art ثم « فخر » + ١٨٨٧ G.T. Fechner الذي اهتم بدراسة المؤثرات الحسية التي تثير في النفس الشعور اللاذ أو المؤلم ، ودل في نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبي في علم الجمال (١) .

هذه كلمة مجملة موجزة عن بعض معالم البحث في تاريخ الجمال . نعقب عليها بإشارة خاطفة الى بعض مذاهب المحدثين في الجمال .

#### أظهر مذاهب المحدثين في علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين في الجمال نمهد بالإشارة الى أن علم الجمال التجريبي يبدو على صورتين : معياري أو فني ، ووصفي أو تحليلي ، فأما أولهما فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، انه يصور ما ينبغي أن يكون عليه الفنان المبدع في اتاجه الفني ، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد الممتاز في فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والقبيح ، على أن المعيارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عند الفلاسفة العقلين ؛ لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبي — تجعل القواعد التي

---

(١) في تاريخ البحث في الجمال انظر Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff. وكذلك Jerusalem ص ٢٠٠ ومابعدها وقارن : Max Schoen and others, Introduction to Philosophy (1947) في الشطر الثالث في فصوله الاربعة الاولى التي أرخت علم الجمال عند القدماء ومفكرى العصور الوسطى ثم ص ٥٠٥ — ٥٩٠ عن تاريخه عند المحدثين .

توضع مقيدة بزمان الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله :  
أما معيارية الجمال كعلم فلسفى فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى  
الزمان والمكان وتتحرر من ضغط الظروف والأحوال ، ومن ثم تكون  
صادقة صدقا مطلقا .

وعلم الجمال المعيارى — على النحو التجريبي الذى أسلفناه —  
لا يهتم كثيرا بدراسة المشاكل الرئيسة فى الجمال لمعرفة مبادئها  
وأصولها ، لأن هذا النوع من البحث من شأن الدراسات الفلسفية  
المتافيزيقية — ويعالج البحث فى الاسباب والبواعث التى تسكن الفنان  
من اتجاذه الفنى .

أما علم الجمال الوصفى أو التحليلى فانه يحاول أن يكشف عن  
هذه المبادئ والبواعث فى حدود مناهجه ، رغبة فى معرفة الظروف التى  
تلهم الفنان حين يبدع آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى الى  
تفسير الطريقة التى بها تؤثر هذه الآثار الفنية فى المجتمع ، ومن هنا  
نرى أن مجال البحث فى علم الجمال الوصفى هو عقل الفنان من حيث  
النزوع الى معرفة المؤثرات التى تؤثر فيه ، والأذواق التى تميز عصره ،  
وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر الى علم نفس وتاريخ ، وباتحاد  
مناهج البحث السيكولوجى والبحث التاريخى يتيسر لنا أن نفهم آثار  
الفن فهما دقيقا مقنعا (١) .

أما المذاهب التى عرفت فى الجمال عند المحدثين فحسبنا منها :

#### المذهب المثالى Idealism :

أشرنا فيما أسلفنا الى أظهر صور المثالية فى الفلسفة ( نظرية  
المعرفة ) والأخلاق (٢) ونضيف الآن أنها تطلق فى الفن ويراد بها اتجاه  
الفنان الى التعبير عما ينبغى أن يكون ، مع تأكيد وجداناته وعواطفه

(١) Cf. Jerusalem, op. cit., p. 107 ff.

(٢) انظر ما كتبناه عن مذاهب المثاليين فى الفصل الثانى من الباب  
الثالث .

في آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلاً حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشرى الى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكره الأليم ليصور الجمال الذي يدفع الى السمو ، ويقتضى هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفني .

#### المذهب الطبيعي (١) Naturalism :

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعي في علم الجمال وهو مذهب الذين يرون أن الطبيعة « وحدها » هي المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرحب تنحصر مهمة الفنان في أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ، ويسجل بيئته المادية في وضوح ، ومذهب الطبيعيين في الفن — كمذهب الطبيعيين في الفلسفة — يوجب على الفنان اغفال

(١) ويطلق المذهب الطبيعي في الفلسفة ( لا في علم الجمال ) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج الى علة فائقة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويسوس نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف اليها ، والحياة الانسانية — الفيزيكية والعقلية والخلقية والروحية — حادثة طبيعية عادية تعي من كل وجوها لعمليات الطبيعة العادية ، والقيم الاخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للالتجاء الى قوة فائقة للطبيعة ومن غير توقع لجزاءات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعي أيضا في فلسفة الاخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الافعال الخلقية أن يحيا الانسان وفقا للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين ، او يجعل تصرفاته تجري وفقا للعقل — على اعتبار ان الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، او يرتد الانسان الى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التي تبدو في آثار العقل من علم وفن وفلسفة فيما ذهب « جان جاك روسو » أو يحقق الانسان رغباته ويشبع شهواته من غير عائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التي أقرتها الاديان والاخلاق التقليدية وبذلك يمهّد الطريق لوجسود « السوبرمان » — فيما ظن « نيتشه » ،

F. Nietzsche أما ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفن والاداب فقد أشرنا اليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير وعرفنا شيئا عن موقف اميل زولا من الادب المكشوف ( في الفصل الاول من الباب الرابع ) — ويراد بالمذهب الطبيعي في الدين استبعاد القول بالخوارق والمعجزات وارجاع حقائق الدين الى فعل العوامل الطبيعية وقوانينها ، أو الى تأثير اند موحدا مع النظام الطبيعي للعالم ، أما المذهب الطبيعي في علم الجمال فهو ما نعرضه الآن في صلب الكلام .

كما يطلق المذهب الطبيعي على الاتجاه الى استخدام المنهج التجريبي ( العلمى ) في الدراسات التي أصبحت اليوم « العلوم الاجتماعية أو الانسانية » .



كل حقيقة خفية «hidden» واستبعاد الماهية أو الجوهر الخفى essence من حسابه ، ويفرض عليه ان يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف الى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التي يتجاوز أصحابها الواقع الى الكمال الذى يتوهمونه . ومن الضلال — فى عرف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاما تقويمية اعتقادا منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها الى الكمال ، وهو يخطئ أفدح الخطأ اذا اخذ يتخير من مشاهد الطبيعة ما يظن انه يثير الشعور بالجمال ، ان مهتبه لا تتجاوز تشريح البيئة التي تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضروري أن نميز بين المذهب الطبيعى والمذهب الرومانسى فى الفن ، ( أو الابتداعى فيما يسميه البعض ) Romanticism فالرومانسية تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلا معنى بالتجارب التي تقضى اليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعى ما فى الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ومن هنا أوجب المذهب الرومانسى تدخل الفنان فى الطبيعة ، بينما أوجب المذهب الطبيعى الجد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعى عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها « فلوير » + ١٨٨٠ D. Flaubert و « اميل زولا » + ١٩٠٢ E. Zola و « موياسان » + ١٨٩٣ Maupssant ويميز المذهب قول زولا (١) : « ان المذهب الطبيعى منهج علمى مطبق على الآداب » ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع فى الطبيعة ويفسره . اذ ينبغى أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية الا بدراسة تحليلية للخلق والبواعث والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعى أن جميع الأحكام التي تصدرها عن

---

(١) فى كتابيه Le Roman Expérimental ثم Les Romanciers Naturalistes وانظر فى الفصل الاول من الباب الرابع فى هذا الكتاب فيما كتبناه عن التوحيد بين الخير والجمال .

خيرية الأفعال وشرتها مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس ، وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتبس الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا الى الامتداح والثناء أو القدح والذم ، ان السلوك الانساني مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب القصاص أن يعرض هذا المظهر في تفصيل واسهاب من غير أن يحاول التسامى به ومحاولة تكملة ما يتوهمه نقصا فيه ، ومن غير أن تفرض قوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحا .

### المنهـب الرومانسي Romanticism :

أما المذهب الرومانسي الذي أسلفنا الإشارة اليه فيطلق في علم الجمال وفي الفن على حركة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر والتصف الأول من القرن الماضي ، وكان من أشهر دعايتها « نوقاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخـان جـيوم شـليـجـل وفـردـريـك شـليـجـل (١) Schlegel و « رشتـر » + ١٨٢٥ P. Richter في ألمانيا ، وچان جاك روسو + ١٧٧٨ Rousseau و « شاتو بريان » ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « فكتور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و « لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamartine في فرنسا و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شيلي » + ١٨٥١ P. Shelley و « بايرون » + ١٨٢٤ G. Byron في إنجلترا .

والرومانسية تشبه أن تكون اتجاهها عاما نحو الفن ووظيفته ، وتفسيرا للخير والجمال وتأويلا للحياة ، وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها — بهذا الوضع — كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يتعذر ردها الى عصر معين ، وجوهر الرومانسية يقوم في الاستغراق في الطبيعة ومحاولة ادراك ظواهرها على نحو مباشر سريع بسيط ، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآداب خططا اصطناعية وعوائق تحول دون ادراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ومن هنا كانت كراهيتهم للاتباعية ( الكلاسيكية ) Classicism

(١) مات أولهما عام ١٨٤٢ م وثانيهما مات عام ١٨٢٩ م .

وهم يكبرون من شأن الصدق في التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مغالاتهم في تقدير الوجدان والخيال والعاطفة كان استخفافهم بالعقل ومنطقه ، فهمة الفن عندهم تقوم في الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة الشاعر والوجدانات التي تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها في أمانة ودقة ، من غير أدنى محاولة لتجريد المعاني الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع الى تكييفها والتسامي بها كما يتوهم المثاليون . أن الرومانسية تطالب معتنيها من الفنانين بأن يشعروا في حرية وعشق ، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فني أو ضبط اجتماعي أو قهر خلقي ، انها تلتس في آثار الفن وروائعه مؤثرا ينبه الخيال ويثير الوجدانات كنقطة بدء للعمل الحر وليس كموضوع للتأمل والتفكير .

والرومانسية تتفرع شيعا تلتقي كلها عند كراهية القيود التي تفرضها على الفنان سلطة ما : والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والافتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية في الأشياء يحتل مكان الصدارة في التعبير الفني (١) .

حبنا هذا اشارة خاطفة الى أظهر المذاهب الحديثة في الجمال والفن ، عسى أن يكون الحديث عنها مع ايجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة في علم الجمال .

وبعد فان بين الفن والعلم هوة قد تبدو — في بعض نواحيها — سحيقة القرار ! فان العلم كشف عن حقائق الواقع ، تنطس خلاله شخصية العالم وتذوب فرديته ، أما الفن فانه خلق وابداع يصدر عن ذات الفنان وينبثق من أعماق نفسه ، وان كان الفنان نفسه يتأثر من غير شك بالمحيط الذي يعيش فيه . ويتفاعل مع تيارات الفكر والحياة التي تكتنفه (٢) .

---

(١) قارن D. Runes : p. 137, 205-6 وكذلك : Jerusalem, op. cit., p. 209-10

A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of ideas p. 272-3.

(٢) انظر خصائص التفكير العلمي في الفصل الثاني من الباب الاول .

### مصادر الفصل الثالث

بالإضافة الى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام  
يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Bosanquet, B., Thtee Lectures on Aesthetics  
Ried, L.A., A Study in Aesthetics  
Gilbert and Kuhn, Hist. of Aethetics  
Ojden, C.K., and Richards T.A., Foundations of Aesthetics  
Gilbert, K.E., Studies in Recent Aesthetics  
Gordon, K., Aesthetics  
Parker, De Witt H., (1) Principles of Aesthetics 1949  
(2) Aesthetics (in : 20th Century  
Philos., 1947.  
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's  
University Library)  
(2) What is beauty, 1932  
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates  
to R. Bridges  
Puffer E., The Psychology of Beauty, 1950  
Alexander, S., Beauty and other Forms of Value  
Burke, The Sublime and Beautiful  
M. Vicar, The Philosophy of the Beautiful  
Ducass, C.J. The Philos. of Art.  
Collingwood, R.G., (1) Outline of Philosophy of Art  
(2) Principles of Art  
Honey, Science and Creative Arts  
Santayana G., The Sense of Beauty, 1890  
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien  
Danieron, Cours d'Aesthetique  
Delacroix H., Psychologie de L'Art 1947  
Rusu, L., Essai Sur la Création Artistique 1933  
Taine H., Philosophie de l'Art  
Lolo, ch., L'Art et la Morals  
Stace, W.T., The Meaning of beauty. 1929  
Langfield, S.H., The Aesthetic Attitud, 1920  
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933.

د . أميرة حلمي : مقدمة في علم الجمال .



## كشاف ودليل ومعجم

( أ ) كشاف بأشهر الاعلام

( ب ) دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس

( ج ) معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل



## كشاف بأشهر الاعلام (١)

أواخر القرن الاول أو الثاني للميلاد  
Agrippa : ٣٠٥ .

أجريبا ( كورني ) + ١٥٢٢ م  
C. Agrippa : ٣٠٩ . ٣١٠ . ٣١١

أرسطارخوس ( ق ٣ م )  
Aristarchus ٣٧ . ١٨٤

أرسطو + ٣٢٢ ق.م Aristotle :  
٢٢ . ٢٤ . ٢٣ . ٢٨ . ٤٠ .  
٤٥ . ٤٧ . ٥٣ . ٥٥ . ٩٥ . ٩٧ .  
٩٨ . ١٠٢ . ١١٥ . ١١٦ . ١١٩ .  
١٢٣ . ١٢٤ . ١٢٥ . ١٢٧ . ١٤١ .  
١٤٢ . ١٤٣ . ١٤٥ . ١٥١ .  
١٥٧ . ١٨٠ . ١٨١ . ١٨٢ .  
١٨٣ . ١٨٤ . ١٨٥ . ١٨٨ .  
١٩٠ . ١٩٤ . ٢١٤ . ٢٣١ . ٢٣٣ .  
٢٣٤ . ٢٣٥ وما بعدها - ٢٤١ .  
٢٥٩ . ٢٦٠ . ٢٧٨ . ٢٨٠ .  
٢٩٠ . ٢٩٣ . ٣٠٤ . ٣١٢ .  
٣١٦ . ٣٢٠ . ٣٢٣ . ٣٦٣ .  
٣٧١ . ٣٧٧ . ٣٨٢ . ٣٩٣ .  
٤٠٧ . ٤٠٨ . ٤٠٩ . ٤١٠ .  
٤١١ . ٤٢٦ . ٤٢٩ . ٤٣٤ .  
٤٤٨ . ٤٥٠ . ٤٦٢ . ٤٧١ .

أرشميدس المقتول عام ٢١٢ ق م  
Archimides : ٣٧ . ٣٨ . ١٦٣ .  
١٨٤ . ٢٠٧ . ٣٢٢ .

أركسيلاوس + ٢٤١ ق.م Arcesilaus :  
٣٠٩ . ٣٠٤ .

أسكندر الافروديسي ( أواخر القرن  
الثاني وأوائل القرن الثالث

Alexander Aphrodisias : ٥٠٩ .  
أفلاطون + ٣٤٨ ق.م ٣٧ .  
٤١ . ٤٥ . ٥٥ . ٧٨ . ٨٤ .  
٩٥ . ١٠١ . ١٠٢ . ١١٦ .

أبقراط + ٣٧٠ ق.م Hipocrates :  
٢٨٢ .

ابن تيمية ٧٢٩/١٣٢٨ م : ٤١٠ . ٢٦٣ .  
ابن حزم (الظاهرى) ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م :  
٢٦١ . ٤١٢ .

ابن خلدون ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م : ١٠٢ .  
١٠٣ . ١٢٠ . ١٣٩ م . ١٤٠ .  
١٩٧ . ٢٦٦ . ٤١٣ . ٤٢٠ . ٤٢٢ .  
ابن رشد (الفيلسوف) ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ :  
٥٠ . ٥١ . ١١٨ . ١٢٠ . ٢٣٤ .  
٢٦٢ . ٤٢٠ .

ابن سينا ( الرئيس ) ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م :  
٤٩ . ٥٠ . ٥١ . ١٢٠ . ١٣٩ .  
١٩٧ . ٢٣٤ . ٢٥٩ . ٢٦٠ .  
٣٧٠ . ٤٠٩ . ٤١٠ . ٤١١ .  
٤١٣ . ٤٢٠ . ٤٢١ . ٤٦٦ .

ابن الصلاح الشهرزورى ٦٤٣ هـ /  
١٣٠١ م : ٢٦٢ . ٤١٣ .

ابن طفيل ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م : ١٢٠ .  
ابن عربى (محيى الدين) ٦٣٨ هـ /  
١٢٤٠ م : ١٢١ . ٣٦٤ .

ابن قيم الجوزية ٧٥١ هـ / ١٣٨٥ م :  
٢٦٢ .

ابن المقفع (المقتول عام ١٣٩ هـ / ٧٢٧ م :  
٤٠٩ .

ابن النفيس : ٦٨٧ هـ / ١٢٨٨ م :  
١٢٣ هـ .

ابن الهيثم (الحسن) ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م :  
١٥ . ١٦ . ١٣٩ . ١٩٨ . ١٩٩ .

ابن يونس المصرى ١٠٠٨ م : ١٩٨ .  
أبيقور + ٢٧٠ ق م Epicurus :  
٤٧ . ١١٧ . ٢٤١ . ٣٥٤ . ٣٦٠ .

أبيمنيدس (ق ٧ م .) Epimeides :  
٢٨٤ . ٣٥٨ .

أجريبا (الشاك الاسكندراني القديم)

(١) سنة الوفاة هي المذكورة بعد الاسماء ، وقد يشار الى تاريخ الميلاد  
ان كان صاحبه حيا او لم يبلغنا نبأ وفاته .

٢٨٢ . ٤٢٧ . ٤٤٤  
آير (الفريد) أستاذ الفلسفة الحالى  
بجامعة اكسفورد ولد عام ١٩١٠  
Prof. A. Ayer : ٢٦ ، ٢٨ ،  
٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ :  
٢٨٤ ، ٢٩٥ ، ٢٢٦ ، ٢٤٨ :  
٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ :  
٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ :  
٢٨٠ ، ٤٠٠ ، ٤٢٤ ، ٤٤٢ :  
٤٤٦ ، ٤٥٩ .  
ايريان ( المولود عام ١٨٧٣ )  
W.M. Urban : ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٤٥٤  
أينشتاين ( البرت ) + ١٩٥٥  
Einstein A. : ٢٦٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،  
٤٢٩  
ايونج (المولود عام ١٩٠٠) حاليا  
بجامعة كمبردج A.C. Ewing  
٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ،  
٤٥٤  
(ب)  
باب ( ارثر ) + ١٩٥٩ : A. Pap  
٧٥ ، ٢٧٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ :  
باتريك (مارى) معاصرة M. Patrick  
١٢١ ، ٣١٤ ، ٣١٥ :  
باراسيلسوس + ١٥٤١ :  
P. Paracelsus  
١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٨٧ :  
باركلى + ١٧٥٢ : Berkley  
٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٢ :  
وما بعدها ٢١١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ :  
وما بعدها ٢٢٨ ، ٢٤٨ ،  
٢٥٢ ، ٣٥٥ ، ٣٧٢ :  
بارمنيديس ( ٥٤٠ - ؟ ق.م )  
Parmenides : ٢٨٨

١٢٧ . ١٤٢ ، ١٨٠ ، ١٨٣ :  
١٨٤ ، ٢٢٣ ، ٢٤١ ، ٢٥٩ :  
٣٠٤ ، ٣١٢ ، ٣٢٥ ، ٣٣٧ :  
٣٧١ ، ٣٧٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ :  
٣٩٢ ، ٤٠٧ ، ٤١٦ ، ٤٢٩ :  
٤٥٧ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ :  
أفلوطين (الفيلسوف المصرى) + ٢٧٠  
ق.م Plotinus : ٤٨ ، ٤٧١  
أقليدس ( الاسكندري ) + ٢٧٥ ق.م  
Euclid (١) : ٢٧ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ،  
١٨٠ ، ١٨٤ ، ٢٨٢ ، ٤١٠ :  
البيرونى (أبو الريحان محمد) ٤٤٤ هـ/  
١٠٤٨ م : ١٦ ، ١٣٩ :  
الكسندر (صمويل) + ١٩٢٨  
S: Alexander  
٢٣٠ ، ٢٨٩ ، ٤٨٠ :  
الين (جرانت) + ١٨٨١ : Grant  
Allen :  
اميرسون + ١٨٨٢  
R. W. Emerson : ٣٣٧  
انجلز (فردريك) + ١٨٩٥  
F. Angels :  
٦٧ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٤ :  
اندرونيقوس الروودسي (حوالى ٧٠ ق.م)  
Andronicus of Rhodes : ٢٣١ :  
أنسليم (القديس) + ١١٠٩ م  
St. Anselm : ٢٤ ، ٤٨ ، ١١٨ :  
أنيسديموس ( ق ١ م )  
Aenisedimus : ٣٠٥ ، ٣٠٩ ، ٣٥٦ :  
أوتو (ماكس) المولود عام ١٨٧٦ م  
٣٧٨  
أوغسطين ( القديس ) + ٤٣٠ م  
St. Augustine : ٢٤ ، ٩٣ ، ١١٨ :  
أوكام (وليم) + ١٣٤٣ : W. Occam

(١) قيل انه مات ٢٨٣ ق.م وهو غير اقليدس  
الميفارى ( هجاء الاسمين مختلف فى الانجليزية ولكنه واحد فى الفرنسية )  
انظر كذلك هامش ص ٣٧ وقد ترجم العرب كتاب اولهما فى الاصول  
" أى مبادئ الهندسة ، وسموه الاسطقسات أى الاركان أو الاصول  
أو العناصر ، فيما يروى القفطى .



- بروض (تشارلي دنبار) + ١٩٥٤  
: C. D. Broad  
٢٢٧ ، ٢٧٠ ، ٢٣٠  
بريل « انظر ليفي بريل »  
بريه (اميل) + ١٩٥٢ : E. Bréhier  
٢٠ ، ٢٣ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٧٤  
٨٥ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٣٢ ، ٢٩٠  
البسطامي (ابويزيد) ٨٧٥/٢٦٠ :  
١٢١ ، ٣٦٤  
بسكال (بليز) + ١٦٦٢ : B Pascal  
٨٤ ، ٤٥٥  
بطليموس السكندري (كلوديوس) +  
حوالي ١٤١ م : C. Ptolemy  
٣٨٥  
بكل (توماس) + ١٨٦٢ : Th. Bucle  
٩٤  
بليك (وليم) + ١٨٢٧ : W. Blake  
٤٧٨  
بنتام (جيمس) + ١٨٣٢  
٤٤٤ ، ٣٥٤ ، ٩٦ : J. Bentham  
بوانسكاريه (هنري) + ١٩١٢  
١٤٤ ، ١٩٦ : H. Poincaré  
٢٢٨ ، ٢٦٧ ، ٣٥٥  
بوبر (كارل) أستاذ الفلسفة بمدرسة  
الدراسات الشرقية بجامعة لندن  
٢٨٤ ، ٢٨٥ : Karl Popper  
بوترو (اميل) + ١٩٢١ : E. Boutroux  
٦٣ ، ٢٩٦  
بودلير + ١٨٦٧ : Baudelaire : ٣٨٥  
٢٨٦  
بوذا + حوالي ٤٨٢ ق.م : Buhda  
٤١  
بوزانكيت (برنار) + ١٩٢٣  
٩٥ ، ١٢١ : B. Bousanquet  
٢٥٠ ، ٣٢٧ ، ٣٨٣ ، ٤٨٠  
البوزجاني (أبو الوفا) المتوفى عام  
٢٨٧/٩٩٨ م : ١٦ ، ٢٧ ، ١٢٨  
بول (جورج) + ١٨٦٤ : G. Boole  
١٥١ ، ٢٧١ ، ٤١٧ ، ٤١٨  
٤٢٣  
بولزانو (برنار) + ١٩٤٨ : Bolzano  
٣٩١
- بارنز (أستاذ الفلسفة بجامعة درعام  
: W.H. Barnes  
٧٥ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥  
٢٨٨ ، ٤٠١  
بافلوف + ١٩٢٦ : E. P. Pavlov  
٩٩ ، ١٣٧  
باهم (أرسي) المولود عام ١٩٠٧ بجامعة  
مكسيكو الجديدة : A. J. Bahm  
٦٥ ، ٧٨ ، ٩١ ، ٩٦ ، ٢١٥ ، ٢١٦  
٢١٩ ، ٢٤٤ ، ٢٩٠ ، ٤٥٥  
-  
باولسون (فردريك) + ١٩٠٨ :  
: F. Paulsen  
٩٦ ، ٢٤٠  
٢٥٠ ، ٢٢٨ ، ٣٤٧ ، ٣٦٩ ، ٤٢٩  
٤٣٢  
بايرون + ١٨٢٤ : G. Bayron  
٤٧٨  
بايل + ١٧٠٦ : Bayle : ٢٠٧ ، ٤٦٣  
بخارين + ١٩٢٨ : N. I. Bukharin  
٦٧  
بخنر + ١٨٩٩ : Buechner ٢٤٢ ، ٢٣٦  
برات (جيمس) المولود عام ١٨٧٥  
٣٢٩ : James Pratt  
برادلي (فرنسيس هيربرت) + ١٩٢٤  
٩٥ ، ٢٢٧ : F. H. Bradley  
٢٥٠ ، ٢٥٥ ، ٣٣٧ ، ٤٢٤  
برايس (رتشارد) + ١٧٩١  
٤٥٧ : R. Price  
برجسون (هنري) + ١٩٤١  
٢٥٥ : H. Bergson  
برجمان (معاصر من جماعة فينا)  
٢٦٨ ، ٢٦٩ : Bergmann  
برنار (كلود) + ١٨٧٨  
: Claud Bernard  
١٣٦ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٧٣  
١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩  
٢١٨ ، ٣٨٦  
برنجل باتسون + ١٩٢١ : A. S.  
Pringle-pattison (A. Seth)  
٣٣٧  
بروتاجوراس + ٤١٠ ق.م : Protagoras  
٧٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٣٥٤  
٣٦٠

٢٨٥ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦٠ ، ٤٦١  
 تولند (جون) + ١٧٢١ : J. Tolland  
 ٢٤١  
 توما الاكوينى (القديس) + ١٢٧٤  
 : St. Thomas of Aquinas  
 ١١٨ ، ١٤٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٠ ، ٢٧٧ ، ٤٢٧  
 تيجو براه + ١٦٠١ : Tycho Brahe  
 ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢٢٢  
 تين (ايبولت) + ١٨٩٢ : Hipyolite  
 ٤٦٧ ، ٢٩٣ ، ٢٦٦ : Taine  
 ٤٧٤ ، ٤٨٠  
 تيوسيديس (حوالى ٤٠٠ ق.م)  
 : Thucydides ٤٦  
 نورندايك + ١٩٢٢  
 : A.H. Thorndike  
 ٩٩  
 ثابت بن قره المتوفى عام ٢٨٩ هـ /  
 ١٠٠م : ١٦ ، ٢٧ ، ١٣٨ ، ١٥٧  
 جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٨ هـ /  
 ٨١٣م : ١٥ ، ١٦ ، ١٢٩ ، ١٩٨  
 ١٩٩  
 جاليليو + ١٦٤٢ : Galileo  
 ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٨٧  
 ١٩١ ، ٢٢٢  
 جانيه (بول) + ١٩٤٧ : Paul Janet  
 ٩٩ ، ٢٦٥ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٩٣  
 جراى (جيمس) استاذ علم الحيوان  
 بجامعة كمبردج : J. Gray ٢٢٥  
 جرين (توماس هل) + ١٨٨٢  
 : Th. H. Green ٢٥٠ ، ٢٣٧  
 جنزبرج (استاذ علم الاجتماع بمدرسة  
 الدراسات الاقتصادية بجامعة لندن)  
 : A. Ginsberg ١٠٤  
 جلنكس (رنولد) + ١٦٦٩  
 : Geulinx ٢٥٤  
 جوبلو (ادموند) + ١٩٣٥  
 : E. Goblot ٢٦٦ ، ٢٩٣ ، ٤٢٤  
 جوت + ١٨٢٢ : Coethe ٤٦٦  
 جود + ١٩٥٢ : C. E. M. Joad  
 ٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٨٠ ، ١٢٢

بومجارتين + ١٧٦٢  
 : A. G. Baumgarten ٤٧٢  
 دى بوير (المستشرق) معاصر  
 : De Boer ٢٦١  
 بير (هنر) معاصر : H. Berr ٣٩  
 بيرت (سيريل) كان استاذ علم نفس  
 بجامعة لندن  
 : C. Burt + ١٩٧٢  
 ٢٠٩ ، ٤٦٢  
 بيرس (تشارلز ساندروز) + ١٩١٤  
 : Ch. S. Peirce ٦٢ ، ٣٩٥  
 ٤٠٠ ، ٤١٨ ، ٤٢٥  
 بيرنت (معاصر) : J. Burnet ٣٠٩  
 بيرون + ٢٧٥ ق.م : Pyrrho  
 : ٣١٢ الى ٣٢٠  
 بيرى (رالف) + ١٩٥٧  
 : R. B. Perry  
 ٩٦ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ٢٢٢ ، ٢٤٠  
 ٢٢٨ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨  
 : R. Bacon : بيكون (روجر) + ١٢٦٢  
 ١٨٥  
 بيكون (فرنسيس) + ١٦٢٦  
 : F. Bacon  
 ٢٠ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٤١  
 ١٤٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٥٨  
 ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٥  
 ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٧  
 الى ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٣  
 ٢١٥ ، ٢٢٢ ، ٢٠١ ، ٢١٢ ، ٢٤٨  
 ٣٥٤ ، ٤١٥ ، ٤٢٢  
 بيلو (جوستاف) معاصر : G. Belot  
 ٤٤٢ ، ٤٥٥  
 (ت - خ)  
 نسلر (ادور) + ١٩٠٨ : E. Zeller  
 ٣٩ ، ٤٨ ، ١١٨ ، ٢١٩  
 تشابل (استاذ الانثروبولوجيا بجامعة  
 هارفارد) : E. D. Chapple  
 ١٠١  
 تليزيو + ١٥٨٨ : B. Telesius ١٢٣  
 نورشيلي + ١٦٤٧ : Toricelli  
 ١٥٧  
 تولستوى + ١٩١٠ : Tolstoy

١٢٦ ، ١١٠ ، ١٠٤ ، ١٠٣  
 ١٢٦ ، ٢٦٦ ، ٢٩٢ ، ٢٦١ ، ٢٦٦  
 ٢٩٣ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٦٨  
 : ديكارت (رنيه) + ١٦٥٠ : Descartes  
 ٢٠ ، ٢٣ ، ٥٥ ، ٩٨ ، ١٢٤  
 ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤١  
 ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ وما بعدها  
 ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٢٠٣  
 ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٧٨  
 ٢٨٠ ، ٢١٢ ، ٢١٧ ، ٢١٨  
 ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣  
 ٢٢٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦  
 ٢٢٧ ، ٢٤١ وما بعدها - ٢٤٤  
 ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨  
 ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧  
 ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩  
 ٢٧١ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤  
 ٢٩٥ ، ٤٠٨ ، ٤١٥ ، ٤١٦  
 ٤١٧ ، ٤٢٤  
 ديلثي + ١٩١١ : W. Dithy ٩٤  
 دي ميستر ( جوزيف ) + ١٨٢١  
 ١٩٥ : J. De Maistre  
 ديمقريطس + ٣٧٠ ق.م  
 : Democritus  
 ٢٤٠ ، ٢٨ ، ٣٦  
 ديوجين اللايرتي + ٣٢٣ ق.م  
 ٢٣ : Diogenes Laertius  
 ديورنت (ول) + المولود عام ١٨٨٥  
 : Will Durant ٢٤ ، ١٥  
 ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٣٩٩  
 ديوي (جون) + ١٩٥٢ : John  
 : Dewey ٦٥ ، ٦٤ ، ٦٣ ، ٦٢  
 ٦٧ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ١٢٦ ، ٢٦٢  
 ٢٦٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧ ، ٣٩٨  
 ٣٩٩ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ ، ٤٥٤  
 ذو النون المصري (الصوفي) المتوفى عام  
 ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م : ١٢١  
 رانكليف - براون + ١٩٥٥  
 ١.١ : Radcliffe-Brown  
 الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا)  
 المتوفى عام ٣٢٠ هـ / ٩٢٦ م  
 ١٦ ، ١٣٩ ، ١٩٧ ، ٢٧٩

٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤  
 ٢٩٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، ٣٤٧  
 ٣٦٣ ، ٤٣٩ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨  
 ٤٥٩ ، ٤٧٠  
 جوزيف + ١٨٦٧  
 ٤٢٤ : H.W.B. Joseph  
 جولدتسيهر (المستشرق) + ١٩٣١  
 ٢٧٩ : Goldziher  
 الجويني (إمام الحرمين) ١٧٨ هـ /  
 ١٠٨٥ م : ٢٦١  
 جويو + ١٨٨٨  
 : Marie Jean Guyou  
 ٤٤٢  
 جيرسون + ١٢٤١ : L. B. Gerson  
 ٤٢٧  
 جيفونز + ١٨٨٢ : W. S. Jevons  
 ٤٣٠ ، ٤٢٣ ، ٤٢٢ ، ٤١٨ ، ٤٠٧  
 : W. James ١٩١٠ (وليم)  
 ٢٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥  
 ٧٧ ، ٢٥٥ ، ٢٠٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧  
 ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٤٧ ، ٤١١  
 ٤٤٦ ، ٤٥٤  
 الحلاج (الحسين بن منصور) المقتول  
 عام ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م : ١٢١  
 ٣٦٤  
 الخوارزمي (محمد بن موسى) المتوفى عام  
 ٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م ، ١٦ ، ٢٧ ، ١٣٧  
 ١٣٨ ، ١٥٧ ، ٤١٦ ، ٤١٧  
 (د - ذ)  
 داروين (تشارلز) + ١٨٨٢  
 ٢١٢ ، ٢٠٩ ، ٩٣ : Ch. Drawin  
 ٢١٣ ، ٣٩٩  
 دانت + ١٣٢١ : Dante : ٢٨٦  
 دريك المولود عام ١٨٧٨  
 ٢٧٩ : Durant Drake  
 دنجل (أستاذ تاريخ العلم وفلسفته  
 بجامعة لندن المولود عام ١٨٩٠)  
 ٤٤٧  
 دنز سكوت + ١٣٠٨ : Duns Scottus  
 ٢٤ ، ٢٨٢ ، ٤٢٧ ، ٤٤٤  
 دوركايم (أميل) + ١٩١٧  
 : Durkheim



ريموس ( بطرس ) المقتول عام ١٥٧٢  
Peter Rimus : ١٤٠ ، ١٤١ ،

١٨٥ ، ٤٠٨ .

رينان (ارنست) + ١٨٩٢ E. Ranan  
٤٤ ، ٢٦٦ ،

زرادشت ( حوالی ١٠٠٠ ق.م )  
Zoroaster : ٣٦

الزهرای (ابوالقاسم) المتوفى عام ٤١٤ هـ  
١٠١٣ م : ١٦ ، ١٣٩

زولا (أمیل) + ١٩٠٢ E. Zola  
٣٨٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧

زیرمان ١٩٠٢ I. Zimmerman : (غير)  
A. Zimmerman : زیرمان البير  
١٦٠ ، ٤٧٣ .

( س )

سارتر (جان بول) المولود عام ١٩٠٣  
J. P. Sartre : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ،  
٨٥ .

سارتون ( جورج ) + ١٩٥٦  
G. Sarton : ١٥ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٤٠ ،  
٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ،  
٣٢٨ ، ٤١٦ ، ٤٦٢ .

سانتھيلير ( بارثليمي ) ١٨٩٥  
Barthélemy Saint Hilaire :  
٣٣ ، ٣٥ ، ٢١٢ .

سانتياغا ( جورج ) + ١٩٥٢

٧٧ : ٢٢٩ ، ٤٨٠ .

سانشيه + ١٦١٠ : Sanchez  
٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢١ .

سبنسر ( هربرت ) + ١٩٠٣  
H. Spencer :

٩٣ ، ٣٣٦ ، ٣٤٨ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ،  
٣٥٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٣ ، ٤٣٦ .

سبيرمان ( تشارلز ) ولد عام ١٨٦٣  
Ch. Spearman : ١٠١ ، ٤٦٣ .

سبينوزا (باروخ) + ١٦٧٧ : Spinoza  
٢٠٥ ، ٣٤١ ، ٣٤٧ .

ستالين (جوزيف) + ١٩٥٣ : Stalin  
٦٧ ، ٦٨ .

ستبنج (سوزان) + ١٩٤٣ : Stebbing  
١٩٥ ، ٢٢٧ ، ٢٧٠ ، ٤٢٤ .

رايل (جلبرت) G. Ryle : ٦١ ،  
١٠٤

رسكن (جون) + ١٩٠٠ J. Ruskin  
١٨٢ ، ٢٨٣ .

رسل ( برترند ) + ١٩٧١ :  
Bertrand Russell : ١٤ ، ٣٣ ،

٣٩ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٥ ،

١٢٨ ، ١٥١ ، ١٦١ ، ١٧٣ ،

١٨٢ ، ١٩٦ ، ٢٢٠ ، ٢٥٧ ،

٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٤ ، ٢٨٤ ،

٢٨٥ ، ٣٣٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ،

٤١٨ ، ٤٤٦

رشتير + ١٨٢٥ J. P. Rechter  
٤٧٨

رشدال + ١٩٢٤ H. Rashdall  
٣٣٧

رنوفيه ( شارل ) + ١٩٠٣  
Renouvier : ٣٣٦

روبان (ليون) (معاصر) L. Robin  
٢٢٠ .

روجرس (ارثر) + المولود عام ١٨٦٨  
A. Rogers : ٣٢٩

روس ( وليم ديفيد ) + ١٩٤٠  
W. D. Ross : ٢٧٦ ، ٤٥٤

روسو (جان جاك) + ١٧٧٨  
J. J. Rousseau : ٤٧٦ ، ٤٧٨

رويس (جوسايا) + ١٩١٦  
Josiah Royce : ٢٥٠ ، ٢٥٥ ،

٢٧٤ ،  
ري ( ابل ) ( معاصر ) Abel Rey :

١٢٢ ، ٤٣٧ ، ٤٤٢  
ريو + ١٩١٦

Th. Armand Ribot  
٢٦٦ ، ٢٩٣

ريتشي ( معاصر ) A. D. Ritchie  
٤١١ ،

ريتشي ( ديفيد جورج ) + ١٩٠٣  
D.G. Ritchie : ٢٢ ، ٢٣ ، ٤٠٦

ريد (توماس) + ١٧٩٦ : Th. Reid  
٤٦٢ ، ٤٨٠

ريكرت + ١٩٣٦ H. Rickert  
٩٤ ، ٣٩٢



شرويدر + ١٩٠٢ : Schroeder ٤١٨  
 شكسبير + ١٦١٦ : W. Shakespear  
 ٢٨٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦١  
 شليجل (جيوم) + ١٨٤٢  
 ٤٧٣ : G. Shlegel  
 شليجل ( فردريك ) + ١٨٢٩  
 ٤٧٨ ، ٤٧٣ ، ٢٣٧ : Fr. Shlegel  
 شليبرماخر + ١٨٣٤  
 ٣٧٨ : Schleirmacar  
 شليك + ١٩٣٦ : M. Schlick  
 ٦٠ ، ٢٦٨  
 شوبنهاور + ١٨٦٠  
 : Schopenhauer  
 ٢٥٠ ، ٤٦٤ ، ٤٧٣  
 شيشرون + ٤٣ ق.م : Cicero ٤٥  
 شيلر (فريدناند) + ١٩٣٧  
 F. C. S.  
 ٦٤ ، ٧٨ ، ٣٧٣ : Schiller  
 ٣٩٩ ، ٣٩٨  
 شيلنج + ١٨٥٤  
 : F. W. Schelling  
 ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٥٠ ، ٤٧٣  
 شيلي + ١٨٥١ : P. Schelley ٧٣  
 ٤٧٨  
 صاعد الاندلسي ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م : ٤٩  
 طاليس + ٥٤٦ ق.م : Thales ٣٣  
 ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٦  
 الطوسي (نصير الدين) ٦٧٣ هـ / ١٢٧٤ م  
 ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٩٨  
 ( غ - ف )  
 غاندي (المهاتما) المقتول عام ١٩٤٨  
 ٤٥٠ : Mahatma Gandhi  
 الغزالي (أبو حامد) ٥٠٥ هـ / ١١١١ م :  
 ١٢٢ ، ١٨١ ، ٢٠٠ ، ٢٥٧  
 وما بعدها ، ٢٨٠ ، ٣٥٦ ، ٣٦٤  
 ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٤١٠ ، ٤١٢  
 ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤  
 الفارابي (أبو نصر) ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م :  
 ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ١١٩ ، ١٢٠  
 ١٢١ ، ٢٣٤ ، ٣٤٣ ، ٣٦٣ الى  
 ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٤١١ ، ٤٢١

سترلنج + ١٩٠٩  
 ٢٣٧  
 ستيس : W. T. Stace  
 ٢٠٥ ، ٤٨٠  
 ستيفن ( ليسلي ) + ١٩٠٤  
 ٣٥٥ : L. Stephen  
 سدجويك ( هنري ) + ١٩٠٠  
 ٤٢٧ ، ٢٢٨ : H. Sidgwick  
 ٤٣٤ ، ٤٣٦  
 سقراط + ٣٩٩ ق.م : Socrates  
 ٢٣ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٤ ، ٨٤  
 ١١٧ ، ١٤٥ ، ١٨٠ ، ١٩٠  
 ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٣٠٦ ، ٣١٢  
 ٣١٥ ، ٣١٩ ، ٤٢٩ ، ٤٤٨  
 ٤٥٠  
 سكستوس امبريكوس (في القرن  
 الثاني) : Sextus Empericus  
 ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩  
 سكوت : انظر دترسكوت  
 سميث ( ادوين ) : E. Smith  
 ٣٥ ، ١٧٩  
 سنكلير ( أستاذ بجامعة ادنبرة )  
 ٥٧ : W. A. Sinclair  
 سنيكا + ٦٥ : L. A. Seneca  
 ١١٧  
 سورلي + ١٩٣٥ : W. R. Sorley  
 ٣٣٧ ، ٣٨٨  
 سولون ( المشرع ) حوالي ٥٥٩ ق.م ،  
 ٤٦ : Solon  
 سيبي (جبريل) مات أوائل هذا القرن  
 وكان بجامعة باريس  
 : G. Sèailles  
 ٢٦٥ ، ٢٨٠ ، ٢٩٢  
 ( ش - ط )  
 شاتو بريان + ١٨٤٨  
 : F. Chateau  
 ٤٧٨ : briand  
 شارون : Charron ٣١٢  
 شادويرس : Shadworth ٣٣٦  
 شافتسبري + ١٧١٣  
 : Shaftesbury  
 ٣٨٤ ، ٤٤٤ ، ٤٧٢

(ق-ك)

- قراطيلوس Cratylus : ٢٣٦ ، ٢٤٠ - ٢٢٨  
 كابانيس Cabanis : ٢٤١ : ١٨٠٨ +  
 كارا دي فو (مسنشرق)  
 Carra de Vaux : ٢٦١  
 كارلايل (توماس) : ١٨٨١ +  
 Th. Carlyle : ١١ ، ٢٢٧  
 كارنب (رودلف) : ١٩٧٠ +  
 R. Carnap :  
 ٥٧ ، ٦ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٢٩٥ ،  
 ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٤٤٢ ، ٤٤٦  
 كارنياس : ١٢٨ + ق.م. Carneades : ٣٠٩  
 كاريت (بجامعة ميشيجان)  
 E.F. Carritt : ٢٨٨ ، ٤٦٤  
 كانط (عما نويل) : ١٨٠٤ + Kant :  
 ٩٠ ، ٢٢٥ ، ٢٢٢ ، ٢٦٢ وما بعد  
 ٣٠١ ، ٢١٢ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٣١٩  
 ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،  
 ٢٤٧ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،  
 ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٤١٩ ،  
 ٤٢٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٤ ، ٤٥٠ ،  
 ٤٧٢ ، ٤٧٣  
 كبلر : ١٦٣٠ + Kepler : ١٣٥ ،  
 ٢١١ ، ٢٢٢  
 كدويرس (رالف) : ١٦٨٨ +  
 Cudworth : ٤٢٦  
 كراوس (بول) : المنتحر عام ١٩٤٥ :  
 ٤٠٩ ، ٤٦٣  
 كرونشه (بندتو) : ١٩٥٢ +  
 B. Croce : ٩٥ ، ١١٠ ، ٢٢٧  
 الكندي (أبو يوسف يعقوب) : ٢٤٦ هـ /  
 ٨٦٠ م : ٤٩  
 كنجام المولود عام ١٨٨١ : G. W.  
 Cunningham : ١٢٧ ،  
 ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ ،  
 ٢٩٣  
 كواربه (الكسندر) : ١٩٦٤ +  
 A. Koyrè :  
 ٢٤ ، ١٥١ ، ٣١١ ، ٣١٤ ، ٣٢١

- فتجنستين (لودفيج) : ١٩٥١ +  
 L. Wittgenstein :  
 ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ،  
 فخر : ١٨٨٧ + G. T. Fechner :  
 ١٠٠ ، ١٣٦ ، ٢٤٢ ، ٤٧٤  
 فدياس : ٤٣٢ + ق.م. Phidias :  
 ٤٦١  
 فرانس (اناتول) : ١٩٢٤ +  
 Antole France : ٢٨٧  
 فريريوس الصوري : ٢٠٥ +  
 Porphyry : ٤٠٩  
 فرويد (سيجموند) : ١٩٢٩ +  
 S. Freud :  
 ٩٨ ، ١٣٦ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧  
 فريجه : ١٩٢٥ + F. L. Frege :  
 ٢٦٧  
 فشته : ١٨١٤ + F. G. Fichte :  
 ٢٢٢ ، ٢٥٠ ، ٢٣٨  
 فلوبر : ١٨٨٠ + D. Flaubert :  
 ٤٧٨  
 فن : ١٩٢٣ + J. Venne : ٤١٨ ، ٤٢٤  
 فنشي : انظر ليوناردو دافنشي  
 فوجت (كارل) : ١٨٩٥ + K. Vogt :  
 ٢٤١ ، ٢٤٢  
 فولتير : ١٧٧٨ + Voltaire :  
 ٢٥٥ ، ٤٦٦  
 فونت (وليم) : ١٩٢٠ + W. Wundt :  
 ١٠٠ ، ٢٤٦ ، ٤٥٤  
 فيثاغورس : ٤٩٧ + ق.م. Pythagoras :  
 ٣٧ ، ٤٥ ، ١٤٥ ، ١٨٠  
 فيجل (هربرت) : ٢٢٠ + H. Feigl :  
 ٢٦٩ ، ٢٧٤  
 فيساليوس : ١٥٦٤ + Vesalius :  
 ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٨٧  
 فيشر : ١٨٨٧ + F. T. Fisher : ٤٧٣  
 فيكو : ١٧٤٤ + J. B. Vico : ٩٣  
 ١٠٢ ، ١٠٣  
 فيلون الاسكندري : ٥٠ + M. Philo :  
 ٤٨

لاسټن (کوستیان) + ١٨٧٦  
٤٤ C. Lassen  
لاشلییه (جول) + ١٩١٨  
٢٥٥ ، ٢٢٨ : J. Lachelier  
لافوازییه + ١٧٩٤ : Lavoizier  
١٢٦ ، ١٣٥  
لافیت (بیر) P. Laffitte ٤٤٣  
لا لاند (آندریه بیر) + ١٩٦٣  
٢٧٤ - ٢٢٨ ، ١٩٦ Lalande  
٤١٦ ، ٣٩٢  
لامارتین + ١٨٥١ : F. Lamartine  
٤٧٨  
لامارک + ١٨٢٩ : J. B. Lamarch  
٢٠٩  
لامتری (دی) + ١٧٥١  
٢٤١ : De Lamettrie  
لپزه + ١٨٨١ : Lotze ٦٧  
لنین + ١٩٥٤ : Lenin  
٦٩  
لوسین (رنیه) + ١٩٥٥  
٤٥٥ ، ١٢١ : R. Le Senne  
لوك (جون) + ١٧٠٤ : J. Locke  
٩٨ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ، ٢٢٨ ، ٢٤١  
٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢  
٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨  
٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧١  
٢٧٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥  
لويس + ١٩١١ : G. H. Lewis  
١٨٢ ، ٢٦٣ ، ٤٢٤  
لایبنتز + ١٧١٦ : Leibnitz  
٢١ ، ١٥١ ، ١٥٧ ، ٢٤٧ - ٢٥١  
٢٤٧ ، ٢٧١ ، ٤١٥ ، ٤١٦  
٤١٧  
لیتریه (امیل) + ١٨٨١ : Littré  
٣٩٤  
لیفی - بریل + ١٩٣٩ : Lévy-Bruhl  
٩٤ ، ١٠٩ ، ٢٩٣ ، ٣٦١  
٤٤١ ، ٤٤٢  
لیوناردو دافینشی + ١٥١٩  
: Leonardo de Vinci  
١٨٦ ، ٤٦٣ ، ٤٦٥ ، ٤٦٧

کوبرنیکوس + ١٥٤٣ : Copernicus  
١٢٣ ، ١٨٧ ، ٢٢٢  
کوتورا + ١٩١٤ : Louis Coturat  
٤١٦  
کوتیرون : Couteron ٤٤٢  
کوخ (روبرت) : R. Coch + ١٨٩٥  
١٧٧  
کورنفورس (موریس)  
: M. Cornforth  
٢٧ ، ٧٧ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧  
٢٨٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٤٤٧  
کوزان (فکتور) + ١٨٦٧  
: V. Cousin  
٢١ ، ٣٣ ، ٤٨  
کوفمان (فیلکس) ولد عام ١٨٩٥  
١٠٧ : F. Kauffmann  
کولریدج + ١٨٢٤  
٢٢٧ ، ٤٦٦ ، ٤٦٨  
کولنجوود + ١٩٤٣  
٤٨. R. G. Collingwood  
کونت (اوجیست) + ١٨٥٧  
: A. Comte  
٥٦ ، ٧٦ ، ٩٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣  
١١٢ ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٦٣ ، ١٨٠  
١٩٥ ، ٢٦٣ وما بعدھا - ٢٧٠  
٢٨٣ ، ٢٩٢ ، ٣٣٦ ، ٤٤١  
٤٤٢ ، ٤٤٣  
کوندیاک + ١٧٨٠ : Condillac  
٣٤٩ ، ٣٤١  
کونفشیوس + ٤٧٩ ق.م  
٤١ : Confucius  
کید (ادورد) + ١٩٠٨ : E. Caird  
٢٦٤ ، ٢٥٥  
کیرکگارڈ + ١٨٥٥ : S. Kierkegaard  
٧١ ، ٧٢ ، ٧٤  
کیفیلیه (بالسوربون) : Cuvielier  
٤٥٥ ، ١٢٢  
( ل )  
لابی (بول) + ١٩٢٧ : P. Lapie  
٣٧٧  
لاد : G. T. Ladd ١٣١  
٢٧٣ ، ٢١٧



- مورجان (لويدي) + ١٩٣٦  
٤٢٣ : C. Lloyd Morgan  
: W. A. Mozart ١٧٩١ + موزار  
٤٦٧  
: Moleschott ١٨٩٢ + موليشوت  
٢٤٢ ، ٢٤١  
٤٢١ : Molière ١٩٧٢ + موليير  
: W. P. Montague مونتاجيو  
٢٨١ ، ٢٧٨ ، ٢٧٢ ، ٢٢٠  
: Montaigne ١٥٩٢ + مونتاني  
٢٠٤ ، ٢١١ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ،  
٢٤٥ ، ٢٤٥ ، ٢٢١  
مونتسكيو + ١٨٦٧  
٩٠ : Montesquieu  
مونك (المستشرق) + ١٨٦٧  
٢٦٠ : S. Munk  
: J. H. Muirhead ١٩٤٠ + مويرهيد  
٤٣٦ ، ٣٣٧  
ميشيل انجلو + ١٥٦٤  
٤٦٩ : Michael Anglo  
١٣٩ ميللي (الدو) المستشرق  
(ن - ه)  
٣٣١ : P. Natorp ١٩٢٤ + ناتورب  
نلليو (المستشرق) كارلو الفونسو  
٢٥ : C.A. Nallino  
٤٧٨ : F. Novalis ١٨٠٢ + نوفاليس  
نيتشه (فردريك) + ١٩٠٠  
٤٧٦ ، ٤٢٩ Nietzsche  
: G. Neurath ١٩٤٥ + نيرا (أوتو)  
٢٦٩  
نيكلسون (المستشرق)  
١٢١ : R. Nickolson  
: Newton ١٧٢٧ + نيوتن (اسحاق)  
١٣٦ ، ١٥٧ ، ١٩٥ ، ٢٢٣ ،  
٢٤١  
هاتشيسون (فرنسيس) + ١٧٤٧  
٤٤٤ : F. Hutcheson  
: D. Hartley ١٧٥٧ + هارتلي (دافيد)  
٢٤١  
هارتمان (أدور فون) + ١٩٠٦  
: E. Von Hartmann  
٤٥٤ ، ٣٨٣ ، ٣٧٧

- (م)  
ماخ (ايرنست) + ١٩١٦  
٢٧١ ، ٢٦٧ ، ١٩٥ : E. Mach  
ماركس (كارل) + ١٨٨٢  
: Karl Marx  
٦٦ : وما بعد ما - ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٣  
٩٤ ، ٩٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣  
ماسون - أورسيل (يول)  
: P. Masson-Oursel  
٤٢ ، ٤٢ ، ٤١ ، ١٥  
ماكنزي (جون ستورت) ١٩٣٥  
٢٥٥ ، ٢٣٤ : J. S. Mackenzie  
٢٣٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٢ ، ٤٢٧ ،  
٤٥٤ ، ٤٣٧ ، ٤٣٦  
ماكولي (توماس) + ١٨٥٩  
١٩٥ : Th. Maculay  
: N. Machiavelli ٥٢٧ + ماكيا فيلي  
١٨٧ ، ٩٦  
مالبرانث (نيقولا) + ١٧١٥  
Malebranche  
١٤١ : ١٥٧ ، ٢٥٤ ، ٣٤٧ ،  
٤٧٠ ، ٣٤٦ ، ٤٧٢ : G.F. Moier  
مصطفى عبدالرازق (الشيخ الاكبر) :  
١٩٤٧ : ٤٤ ، ٥١ ،  
مل (جون ستورت) ١٨٧٣ : J. S. Mill  
١٦٤ ، وما بعد ما ، ١٧٣ ، ١٧٤ ،  
١٨٧ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٦٤ ،  
٢٤٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ،  
٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٤٠٧ ، ٤١٥ ،  
٤٢١ ، ٤٤٤ ، ٤٥١  
أبو معشر البلخي المتوفى عام  
٢٧٥ هـ / ٨٨٦ م : ١٩٧  
مل (جيمس) + ١٨٣٦  
٣٥٥ : James Mill  
ملتون + ١٦٧٤ : Milton ٣٨٧  
: Maupassant ١٨٩٢ + موياسان  
٤٧٧  
مور (جورج ادورد) + ١٩٥٨  
: G.E. Moore  
١٣١ ، ٢٧٠ ، ٣٧٣  
: H. More ١٦٨٧ + مور (هنري)  
٣٨٣



: Heraclitus هيراقليطس + ٤٧٥ ق.م ٢٣٦

: Herodotus هيرودوتس + ٤٢٥ ق.م ٤٦ ، ٣٥

: E.H. Haeckel هاكيل (ايرنست) + ١٩١٩ ٢.٨

: David Hume هيوم (دافيد) + ١٧٧٦

: David Hume

٢٠٥ . ٢٥٠ : ٢٥٢ ، ٢٧٤

٢٧٦ . ٢٨٦ ، ٢٨٧ : ٣١١

٣١٢ . ٣١٧ : ٣٤١ ، ٣٤٨

٣٥٢ وما بعدها ٣٧٢

( و - ي )

: W. Lloyd Warner وارنر

: J. B. Watson واطسون (جون) + ١٩٥٨

: J. B. Watson

١٩٩ : ١٢١ ، ١٢٧

: A.R. Wallace والاس (الفريد رسل) + ١٩١٣

: G. Wallace والاس (جراهام) ٤٦٩

: A.R. Whitehead وايتهد + ١٩٤٧

: A.R. Whitehead

١٥١ : ٢١٦ ، ٢٥٥ : ٢٦٧

٢٢٩ ، ٤١٨

: A. Wolf ولف (ا) ٢٤

٢٢٦ . ٢٢٥ : ٢٢٣ ، ٨٧

٢٢٧ : ٢٢٢ ، ٢٤٢ : ٢٧٩

٢٩٦ . ٢٩٨

: C. Wolff ولف (كرستيان) + ١٧٥٤

: C. Wolff

١٠٠ : ١٢٦ . ٢٢٢ : ٤٧٢

: F. Waisman ويسمان + ١٩٥٩ ٤٧٣

: F. Waisman ويسمان + ١٩٥٩ ٢٦٩

: J. R. Weinberg وينبرج (المولود عام ١٩٠٨)

: J. R. Weinberg

٦ . ٢٧٠ : ٢٧٢ ، ٢٧٥ : ٢٩٥

: W. Whewell وويل (وليم) + ١٨٦٦

: K. Jaspers باسبيرز (كارل) ٤٥٢ . ١٩٥

: K. Jaspers باسبيرز (كارل)

١٣١

: Harvey هارفي (وليم) + ١٦٥٨ ١٢٢

: J. F. Herbart هربارت + ١٨٤١ ٢٤٦ ، ٢٨٣ : ٤٧٣

: H. Höffding هدفنج + ١٩٢١ ٣٧٧

: Helmholtz هلمولتز + ١٨٩٤ ٣٦٧

: Von Helmont فون هلمونت + ١٦٤٤

: Von Helmont

: W. Hamilton هلمتون (وليم) + ١٨٥٦

: W. Hamilton

٢٥٥ . ٣١٦ : ٣٣٧ ، ٣٦٧

هوايتهد : انظر : وايتهد

: Th. Hobbes هوبز (توماس) + ١٦٧٩

٣٤٨ . ٣٤١ : ٩٦ ، ٣٤٨

٣٤٩ ، ٣٥٠ : ٣٥٤ ، ٣٥٥

٣٦٠ ، ٤٠٢ : ٤٢٦

: L.T. Hobhouse هوبهاوس + ١٩٢٩

: L.T. Hobhouse ٣٧٣ ، ٣٢٠

: V. Hugo هوجو (فكتور) + ١٨٨٥

: V. Hugo ٤٧٨ ، ٢٨٥

: S. H. Hodgson هودكسون + ١٩١٢

: S. H. Hodgson ٢٢٦

: E. Husserl هوسيرل (ادموند) + ١٩٢٨

: E. Husserl

٢٤١ ، ٢٥٧ : ٢٣٦ ، ٢٣٧

: W.E. Hocking هوكنج المولود عام ١٨٧٤

: W.E. Hocking ٢٧٨

: Baron هولباخ + ١٧٨٩

: d'Holback ٢٤٢ : ٢٢٤

: H. Home هوم ٤٧٢

: Hegel هايجل + ١٨٢١ ٦٧ : ٧٠

٨٠ : ٩٠ ، ٩٣ : ٢٢٢ ، ٢٢٨

٢٤٢ . ٢٥٠ : ٢٢٢ ، ٢٢٧ : ٤٧٣

: M. Heidegger هايديجر (مارتن)

٧٤ ، ٧١

: G. Hirth هيرث (جورج) ٤٧٤

: J. Herder هيردر + ١٨٠٣ ٩٣

: Herder هيرقليدس (من اهل البحر الاسود)

٤٥ ، ٤٦

## دليل

### بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الفلسفية (١)

Eleatic School	مدرسة الايليين	المذهب الابتداعي : أنظر الرومانسية
	مذهب (مدرسة) الايونيين	مذهب (مدرسة) الابيقورية
Ionian School		Epicureanism
	مذهب البرجماتية : أنظر المذهب العملي	مذهب الاتباعيين (أنظر المذهب الكلاسيكي)
	مذهب البيرونيين : أنظر مذهب الشك - المذهب التاريخي	مذهب الاتحاد (في التصوف الاسلامي) :
Historicism		مذهب (نظرية) الاتساق أو علم
	مذهب التآليه أو مذهب المؤلهة	التناقض : Consistency or
Theism		non-Contradiction
	مذهب التجريبيين	مذهب الاتصال (في الفلسفة الاسلامية) :
Empiricism		مذهب الاتفاق : أنظر مذهب المصادفة
	نظرية التحقق : أنظر الوضعية المنطقية	مذهب الاثينية : أنظر الثنائية
	مدرسة التحليل النفسي	مذهب الاجتماعيين ( أنظر مذهب
Psycho-analysis		الوضعيين ) :
Spiritism	مذهب تحضير الارواح	مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية
	(قارن مذهب الروحانيين)	Sociological School
	مذهب تداعي المعاني أو ترابطها :	مذهب الاختيار : أنظر حرية الاختيار
Associationism		المذهب الارسطاطاليسي : أنظر
	نظرية الترابط	مذهب المشائين
Coherence		مذهب الاسمين
Conceptualism	مذهب التصوريين	Nominalism
	التصوف - أنظر مذهب الصوفية	المذهب افلاطوني
Correspondence	نظرية التطابق	Platonism
Evolutionism	مذهب التطور	مذهب افلاطوني كبردج
	مذهب التلفيق (أنظر مذهب التوفيق)	Cambridge Platonism
	مذهب التعدد أو التكثر	مذهب الاكاديمية الجديدة
Syncretism		Neo-academy
	مذهب تناسخ الارواح	مذهب الالحاد (أنظر مذهب
Transmigration		Atheism )
	مذهب التوحيد أو الوجدانية	الشرك والمذهب المادي )
Monotheism		مذهب الالهيين الطبيعيين : أنظر
	مذهب التوفيق والاختيار	مذهب الطبيعيين الالهيين
Eclecticism		المذهب الآلي : أنظر مذهب الجواهر
	مذهب تأكيد الذات	الفردة - ومذهب الماديين
Self-assertion	انظر مذهب الانانية )	مذهب الانانية أو الاثرة
	نظرية التولد التلقائي	Egoism
Spontaneous Generation		مذهب الايثار : أنظر مذهب الغيرية
	مذهب التيقن أو الاعتقاديين	
Dogmatism		

العاطفى فى علم الجمال  
Romanticism or Sentimentalism  
مذهب الزرادشتية Zoroastism  
مذهب الزهد أو التنسك Asceticism  
مذهب السعادة Eudomonism  
مذهب السلوكية Behaviorism  
مذهب (مدرسة) السوفسطائية  
Sophism  
مذهب الشرك Polytheism  
مذهب الشك Scepticism  
مذهب الشك المنهجي  
Methodical doubt  
مذهب الشيوعية أو  
Communism or Marxism الماركسية  
المذهب الصورى أو النزعة المنطقية  
Logicism or Formalism  
مذهب الصوفية Mysticism  
مذهب الطاقة الانانى  
Egoistic Energism  
أنظر مذهب الانانية  
مذهب الشرك أو تعدد الآلهة  
Polytheism  
مذهب الطاقة (المذهب الحيوى)  
Energism  
مذهب الطاقة الغيرى : أنظر مذهب  
الغيرية  
مدرسة الطبيعيين (فى الآداب والفنون  
وعلم الجمال)  
L'Ecole naturaliste  
مذهب الطبيعيين Naturalism  
مذهب الطبيعيين الالهيين Deism  
مذهب الظواهر Phenomenalism  
مذهب أصحاب فلسفة الظواهر  
Phenomenology  
مذهب العرفان أو الغنوصية  
Gnosticism  
(انظر مذهب اللا أدريه)  
Rationalism مذهب العقلين

مذهب الثنائية أو الاثنينية  
Dualism  
مذهب الجبرية (انظر الحتمية)  
Fatalism  
مذهب الجواهر الفردة ( أو المذهب  
الآلى ) Atomism  
مذهب الحاسة الخلقية  
Moral Sense  
مذهب الحتمية  
(انظر : الجبرية ) Determinism  
مذهب الحدسيين  
Intuitionism or Intuitionism  
مذهب حرية الاختيار  
Indeterminism  
مذهب الحسينيين  
Sensationalism or sensualism  
مذهب الحلول Incarnation  
انظر مذهب وحدة الوجود - ومذهب  
الاتحاد )  
المذهب الحيوى Animism  
مذهب انطاقة الحيوى .  
مذهب القول بخوارق العادات  
Irrationalism or ( اللا عقليين )  
Supernaturalism  
مذهب الذاتيين Subjectivism  
مذهب الذرات الروحية  
Monadoogy  
( انظر الروحية المتكثرة )  
مذهب الذرائع Instrumentalism  
(انظر مذهب العمليين)  
المذهب الرمزي (فى علم الجمال)  
Symbolism  
مذهب الرواقية Stoicism  
مذهب الروحانيين Spiritualism  
مذهب الروحية التاريخية  
Historical Spiritualism  
مذهب الروحية المتكثرة  
Pluralistic Spiritualism  
مذهب الروحية الواحدى  
Monistic Spiritualism  
مذهب الرومانسية أو الابتداعى أو



مذهب المثالية الشخصية Personal I.  
 مذهب المثالية المطلقة absolute  
 مذهب المثالية الموضوعية objective  
 مذهب المثالية النقدية critical  
 نظرية (المثل الصور)  
 Theory of ideas  
 مذهب (فلسفة) المدرسين  
 Scolasticism (الاسكولانية)  
 مذهب أو مدرسة المشائين (اتباع  
 Peripatetics (أرسطو)  
 مذهب المصادفة أو الإنفاق  
 Occasionalism  
 مذهب المنفعة (أو اللذة أو السعادة)  
 العامة  
 Universalistic hedonism or  
 Utilitarianism  
 مدرسة الميفاريين Megaric school  
 فلسفة النسبيين Relativism  
 المذهب النقدي Criticism  
 المذهب الواحدى Realism  
 (قارن مذهب  
 التعدد - الثنائية)  
 مذهب الواقعية (في الفلسفة)  
 Realism  
 مذهب الواقعية الجديدة /New R.  
 مذهب الواقعية الساذجة /Naïve  
 مذهب الواقعية المادية : أنظر المادية  
 الجدلية  
 مذهب الواقعية النقدية التقليدية  
 Critical (traditional) R.  
 الواقعية المعاصر Contemporary R.  
 مذهب الواقعية ( في الأدب والفن  
 Realism (وعلم الجمال)  
 فلسفة الوجوديين Existentialism  
 مذهب وحدة الوجود Pantheism  
 مذهب الوضعيين : Positivism  
 (أنظر الواقعية المنطقية)  
 مذهب الواقعية (أو التجريبية)  
 المنطقية (أو العلمية)  
 Logical (Scientific)  
 positivism or empiricism  
 Obviousness معيار الوضع

مذهب (فلسفة) العمليين  
 Pragmatism (البراجماتيين)  
 مذهب (نظرية) الغائية  
 مذهب الغنوصية : أنظر مذهب  
 العرفان  
 مذهب الغائيين Teleological theory  
 مذهب الغيرة أو الإيثار Altruism  
 مذهب ( النزعة ) الفردية  
 Individualism  
 مذهب الفيثاغورية Pythagoreanism  
 مذهب أو جماعة مدرسة فيثا  
 Vienna (or Viennese circle)  
 مذهب الفطرة أو المعاني ( الأفكار )  
 الفطرية Apriorism  
 ( أنظر مذهب الحدسيين )  
 مدرسة القورينائية  
 Cyrenean School  
 المذهب الكلاسيكي أو الاتباعي  
 Classicism  
 مذهب الكلية Cynicism  
 مذهب اللاأدرية Agnosticism ( أنظر  
 مذهب العرفان - وقارن مذهب الشك )  
 مذهب اللا طبيعيين Anti-naturalism  
 مذهب اللاماديين Immaterialism  
 مذهب اللذة أو المنفعة Hedonism  
 (أنظر  
 مذهب المنفعة العامة ) :  
 مذهب الماديين Materialism  
 مذهب المادية التاريخية :  
 Historical materialism  
 مذهب المادية الجدلية  
 Dialectic materialism  
 مذهب الماركسية : Marxism  
 مذهب المثالية ( في الآداب والفنون  
 Idealism = (وعلم الجمال)  
 مذهب المثالية الجديدة  
 Neoidealism  
 مذهب المثالية الذاتية : (السيكولوجية)  
 Subjective



## معجم في ترجمة المصطلحات الفلسفية الواردة بالكتاب

Cf.	= compare	: قارن
opp.	= opposite	: ضد
see	=	: أنظر

- حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان في باب الموصوف - فمثلا :  
Psycho-analysis, Logical analysis يسجلان على هذا النحو :

Analysis :

تحليل

/Logical

تحليل منطقي

/Psycho

تحليل نفسي

## معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الفلسفية

Abnigation 'self, opp. self-love	انكار الذات ضد محبة الذات
Absolute, opp. relative	المطلق ضد النسبي
Abstraction	التجريد ( العقلي )
Academic Scepticism, cf. academic or methodical doubt	مذهب الشك عند اتباع الاكاديمية - تارة الشك العلمي أو المنهجي
Academy :	الأكاديمية
/old	الأكاديمية القديمة ( أكاديمية أفلاطون )
/new	الأكاديمية الجديدة
Accident, opp. Substance	العرض - ضد الجوهر أو الماهية
Actuality, opp. potentiality	الوجود بالفعل - ضد الوجود بالقوة
Adaptation	تكيف
Adjustment	توافق
Aesthetics	علم ( فلسفة ) الجمال
Agnosticism, opp. gnosticism	
	مذهب اللادرية - ضد مذهب العرفان أو الغنوصية
Altruism opp. egoism	
	مذهب الغيرية أو الايثار - ضد مذهب الاثرة أو الانانية
Analysis :	تحليل
/Logical	تحليل منطقي
/Psycho	تحليل نفسي
Analytic Philosophy (Contrasted with Metaphysics)	
	الفلسفة التحليلية ( تقابل الفلسفة الميتافيزيقية )
Annihilation (see dead)	الفناء ( في التصوف ) :
Anthropology	علم الانسان أو الانثروبولوجيا
Anthropo-Centrism, See : ego-	مركزية الانسان - انظر مركزية الذات-ego
a—priori, opp. à posteriori	
	أولى - بديهي - قبلي ( سابق على التجربة )
	ضد بعدي أو مكتسب بالتجربة
Apriorism - nativism	مذهب الفطرة أو المعاني الفطرية -
Approbation	استحسان ( في علمي الاخلاق والجمال )
Aristotelianism (see : peripateticism)	المذهب الارسطاطاليسي
Asceticism	مذهب الزهد أو التنسك
- Associationism	مذهب تداعي المعاني أو ترابطها
Atheism, opp. theism	
	مذهب الالحاد ( أو الدهريين عند الفزالي - ضد مذهب التأليه أو
	مذهب المؤلهة )

الجوهر الفرد - قارن الذرة الروحية  
Atom. opp. monad  
Atomism, cf. monadism

مذهب الجواهر الفردة - ضد مذهب الذرات الروحية

مبحث ( فلسفة ) القيم  
أوليات - بديهيات - قارن المسلمات  
Axiology  
Axioms, (cf. postulates)  
مذهب السلوكية أو المذهب السلوكي ( في علم النفس )  
Behaviorism  
الوجود أو الوجود - ضد العدم  
Being, opp. nonbeing  
Belief, opp. disbelief (cf. atheism)

الاعتقاد - ضد الإنكار أو عدم الاعتقاد  
Buddhism  
مذهب أو عقيدة البوذية  
(Integral) Calculus  
علم التفاضل والتكامل  
Categorical imperative (cf. Hypothetical imp.)

الامر المطلق : عند كانط ( قارن الامر المشروط أو المقيد )

العلاقة العلية  
Causal relation or connection  
العلية أو السببية  
Causality  
مبدأ العلية  
Causation (Principle of)  
العلة - ضد المعلول  
Cause, opp. effect  
علة فاعلية  
/efficient  
علة غائية  
/final  
علة مادية  
/material

يقين - ضد ريب  
Certainty = certitude, opp. uncertainty  
مذهب الاتباعية أو الكلاسيكية  
Classicism

امكان المعرفة  
Cogniscibility  
Cognisibility

نظرية الترابط  
Coherence theory  
الشيوعية ( قارن الاشتراكية )  
Communism (cf. Socialism)

نصور ( المعاني الكلية ) أو الإدراك العقلي - ضد الإدراك الحسي  
Conception, opp. perception  
المذهب التصوري  
Conceptualism

باطني  
Connate  
الضمير ( الأخلاقي )  
Conscience

Consciousness opp. unconsciousness

الشعور أو الوعي - ضد اللاشعور أو اللاوعي  
Conscious Self  
الانية أو الشعور بالذات أو الوعي بالذات

الاتساق = عدم التناقض  
Consistency = non-contradiction  
عدم الاتساق = التناقض  
/inconsistency = Contradiction

قانون عدم التناقض  
Contradiction (Principle of non)  
الترابط ( كمييار للحق )  
Correspondence

عقيدة دينية  
Creed  
نظرية الاتساق  
Consistency = non-contradiction

Criterion :- Standard, (See norms)	مقياس أو مستوى
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Criticism	المذهب النقدي
Custom = usage	العرف
Cynics	الكلبية - أو الكليون
Cynicism	مذهب الكلبيين
Cyrenaics	القورينائية أو القورينائيون
Dead (see Annihilation) :	القاني في ( التصوف )
Deduction (cf. induction, Syllogism)	الاستنباط ( قارن الاستقراء - والقياس )
Deism (أو مذهب الطبيعيين فيما يسميه الفزالي)	المذهب الطبيعي الالهي
Determinism, opp. libertarianism or indeterminism)	
مذهب الجبر أو الجبرية أو الحتمية - ضد مذهب الاختيار أو الحرية	
Disinterestedness = impartiality	النزاهة
Divinity = Godhead	الالوهية
Doctrine = System (cf. Theory)	مذهب - عقيدة ( قارن نظرية )
Dogmas	عقائد دينية
مذهب التيقن أو الاعتقاديين - ضد مذهب الشك	
Dogmatism, opp. Scepticism	
Doubt	الشك أو الريبة
/academic or methodical (cf. Academic Scepticism)	
الشك العلمي أو المنهجي - قارن شك الاكاديمية	
/real or absolute = suspension of judgment, opp. dogmatism	
الشك الحقيقي أو المطلق - تعليق الحكم - ضد مذهب التيقن	
Doobting mania or madness	جنون لشك
Dualism	مذهب الثنائية أو الالينية أو الثنوية أو المذهب الثنائي
Eclecticism see (Syncretism)	مذهب التوفيق أو الاختيار
Ecstasy	الجنب أو الوجد ( في التصوف )
Egoism, opp. altruism	
مذهب الانانية أو الاثرة - ضد مذهب الايثار أو الغيرية	
Ego-Centrism	مركزية الانا أو الذات
Elimination/Self	تنحية أو ابعاد الذات
Emanation	الصدور أو الفيض
Empiricism, (cf. Sensualism, rationalism, intuitionism)	
التجريبية أو المذهب التجريبي وهو مذهب المشبهة في الفلسفة الاسلامية	
( قارن مذهب الحسين ومذهب العقلين - مذهب الحدسيين )	
Empiricism :	
/Classical or traditional	التجريبية القديمة أو التقليدية ( قرن ١٧ - ١٨ )
/Modern	التجريبية الحديثة ( قرن ١٩ )
/Scientific or logical	التجريبية العلمية أو المنطقية



Energism	مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى
/Altruistic	مذهب الطاقة الغيرى أو الايثارى
/Egoistic	مذهب الطاقة الانانى
Epicureanism	مذهب الابيقورية - أو المذهب الابيفورى
Epistemology = theory of knowledge	الابستمولوجيا أو نظرية ( أو علم ) المعرفة
Essence (cf. substance)	ماهية - كنه - خصائص الشيء ( قارن جوهر )
Ethnology	علم الاجناس ( أو الثنولوجيا )
Ethology	علم الاخلاق الاجتماعية
Existentialism	فلسفة الوجوديين أو الوجودية
Experience	الخبرة اليومية
Experiment	التجربة ( العلمية )
Evolutionism	مذهب ( نظرية ) التطور
Eudaemonism (cf. Hedonism)	
	مذهب السعادة ( الفردية عند اليونان ) قارن مذهب اللذة
Facts = (cf. realities)	حقائق الواقع - وقائع -
Fatalism, see determinism	مذهب القضاء والقدر
Feeling = affection	وجدان
General, opp. particular	الكلى - ضد الجزئى
Generalization (See : universality)	تعميم ( عند التجريبيين )
Genius	عبقري
Gnosticism opp. agnosticism	
	مذهب العرفان أو الادرية - ضد اللاادرية
Good/Supreme, highest, absolute, ultimate = Summum bonum	
	الخير الاسمى أو الاعلى أو المطلق أو الاقصى
Goodness	الخيرية
Group mind or Collective mind	العقل الجمعى
Hedonism = (cf. Eudaemonism)	
	مذهب اللذة ( = المنفعة = السعادة )
Hedonism/egoistic or individualistic	
	مذهب اللذة الانانى أو اللذة الفردية
Hedonism Universalistic = Utilitarianism	
Holiness = worshipfulness	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
	التقديس ( باعتباره احدى القيم فى فلسفة القيم )
Humanism	المذهب الانسانى أو النزعة الانسانية
Hypnotism	التنويم المغناطيسى
Hypothesis	الفرض

Ideas	أفكار أو مثل ( عند افلاطون )
/adventitious	أفكار عرضية
/factitious	أفكار مصطنعة
/innate = inborn	أفكار بصرية أو موروثية
/Platonic	المثل الافلاطونية
Ideal = ultimate value	المثل الاعلى
Idealism, opp. realism	المثالية أو المذهب المثالي أو التصوري - ضد المذهب الواقعي
/absolute	المثالية المطلقة
/critical	المثالية النقدية
/ethical	المثالية الاخلاقية
/objective	المثالية الموضوعية
/ontological	المثالية الوجودية أو الوجود العقلي
/Subjective, psychological, Solipcism	المثالية الذاتية
Identity (Law of).	فانون الذاتية أو الهوية
Identity = sameness, opp. difference or otherness	
	الذاتية (كون الشيء هو ذاته) أو الهوية
Illumination	الكشف
Immaterialism (opp. materialism)	مذهب اللامادية
Imperative	أمر
/Categorical	الامر المطلق ( في فلسفة كانط )
/Hypothetical or conditional	الامر المشروط أو المقيد
Imperturbability = mental repose	طمأنينة النفس أو راحة البال ( في مذهب شكاك اليونان )
Incarnation (cf. pantheism)	مذهب الحلول ( قارن مذهب وحدة الوجود )
Indeterminism = libertarianism (cf. determinism)	
	مذهب الاختيار أو الحرية ضد الجبرية أو الحتمية
Induction (cf. deduction and Syllogism)	الاستقراء
Inspiration (cf. revelation)	الالهام ( قارن الوحي )
Instrumentalism (cf. Pragmatism)	
( قارن الفلسفة العملية عند وليم جيمس )	مذهب الذرائع ( عند ديوى )
Integration	التكامل
Intellectualism = rationalism	
	المذهب العقلي أو مذهب العقلين في علمي الاخلاق والجمال خاصة
Introspection = subjective observation	
	( منهج الاستبطان أو التأمل أو الملاحظة الباطنية في علم النفس )
Intuition, (not conjecture)	الحس ( وهو غير التخمين )
Intuition theory, opp teleological	نظرية الحسنيين
Intuitionism or intuitionism	مذهب الحس أو الحسنيين

Irrationalism = supernaturalism, opp. rationalism	مذهب اللاعقلين أو القائلين بخوارق العادات - ضد مذهب العقلين
Judgments	علم المنطق
/Factual. opp. value	المنطق الصوري أو التقليدي
احكام الواقع أو الاحكام الواقعية - ضد احكام القيم أو الاحكام التقويمية	
Logic	المنطق
/Formal or Traditional	المنطق الجبري - اللوغاريتمي - الرياضي - الرمزي
Logistic, algebra, algorithmic, mathematical, Symbolic	النزعة الصورية أو المنطقية
Logicism cf. Formalism	المنطق الرياضي
Logistic	الفلسفة الماركسية
Marxicism	
Materialism, opp. spiritualism	المادية - أو المذهب المادي ضد الروحية
/dialectic	المادية الجدلية
Mechanism, cf. Materialism	المذهب الآلي
Metaphysics ( = First philosophy)	ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (الفلسفة الاولى عند أرسطو)
Method	منهج - طريقة
/of agreement	طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع ( عند مل )
/of concomitant variation	طريقة التغير النسبي أو التلازم في التغير
/of difference	طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف
/indirect or Joint method of agreement and difference	طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم في الوقوع وفي التخلف
/deductive	منهج الاستنباط العقلي
/inductive, Scientific or experimental	منهج الاستقراء أو المنهج العلمي أو التجريبي
Methodology	مناهج (أو طرائق) البحث العلمي - فلسفة العلوم - المنطق التطبيقي
Monadology	مذهب الذرات الروحية
Monism, (see pluralism and dualism)	المذهب الواحدى ( انظر مذهب التعدد - والثنائية )
Monotheism (see polytheism)	مذهب التوحيد ( انظر مذهب الشرك )
Moral Sense	مذهب الحاسة الخلقية
Moralitiy	الاخلاقية
Amoral	ملا شأن له بالاخلاق - مالا يخضع لحكم أخلاقي
Immoralism	النزعة الا اخلاقية - ما يتنافى مع المعارف من قواعد الاخلاق
Mystics = sufis (cf. Sophists)	الصوفية ( قارن السوفسطائية )

Maysticism = sufism (Cf. Sophism)	التصوف — مذهب الصوفية — (قارن مذهب السوفسطائية)
Microscope	المجهر
Nativism = apriorism	مذهب الفطرة — المعاني الفطرية
Naturalism opp. anti — naturalism	مذهب الطبيعيين — ضد مذهب اللاتبيين
Necessary = Self-evident	الضروري أو البديهي أو الواضح بداته
Necessary opp. Contingent	واجب الوجود — ضد ممكن الوجود
Necesitarianism	مذهب الحتمية أو الضرورة
	مذهب الاسمين — ضد مذهب الواقعيين
Nominalism, opp. realism	
Normative = regulative, opp. positive, descriptive	معياري — ضد وضعي أو وصفي
Norms, see criterions	معايير أو مقاييس
Objective opp. subjective	موضوعي — ضد ذاتي
Objective reality	حقيقة خارجية أو موضوعية
Objectivism	مذهب الموضوعية
Objectivity, opp. subjectivity	موضوعية أو عينية — ضد ذاتية
Obligation (What ought to be)	الزام
Obviousness	الوضوح ( نظرية )
Occasionalism	مذهب المصادفة أو الاتفاق
Ontology	مبحث الوجود
Optimism, opp. pessimism	الفتاؤل — ضد التشاؤم
Originality	أصالة أو ابداع
	مذهب وحدة الوجود ( أنظر : الحلول )
Pantheism (see : incarnation)	
Particulars, opp. universals	الجزئيات ضد الكلّيات
Perception, see : conception	الادراك الحسي
Peripatecism (See : Aristelianism)	مذهب المشائين ( أتباع أرسطو )
Permanence, opp. change	الدوام ضد التغير
Phenomenalism	فلسفة الظواهر
Pineal gland	الفدة الصنوبرية
Platonism	فلسفة أو مذاهب أفلاطون
/Neo	مذهب الافلاطونية المحدثة
Cambridge	مذهب افلاطوني كامبريدج
Pluralism = (cf. monism)	مذهب التعدد
Polytheism (opp. : monotheism)	مذهب الشرك أو تعدد الآلهة
Pornography	الادب المكشوف
Positives sciences, (opp. normative)	علوم وضعية ضد معيارية
Positivism	فلسفة الوضعيين



Positivism/Logical	الوضعية المنطقية
Postulates (See : axioms)	مسلّمات أو مصادرات
Potentiality, opp. actuality	الوجود بالقوة
Pyrrhonism	المذهب البيروني ( مذهب الشك المطلق )
Pythagoreanism	مذهب الفيثاغورية
Pargmatism (see instrumentalism)	المذهب العملي أو الفلسفة العملية
Prejudice	حكم مبتسر
Probability	الاحتمال أو الترجيح
Quantitative difference, opp. qualitative diff.	اختلاف كمي ( في الكم ) - ضد اختلاف كيفي أو نوعي
Quantity, opp. quality	الكم ضد کیف
Quantification	التكميم
Rationalism (cf. irrationalism, Empiricism)	مذهب العقلين أو المذهب العقلي
Reality (cf. fact) — opp. appearance	الحقيقة ضد الظاهر
Reality/ultimate	الحقيقة القصوى
Reasoning	استدلال
Realism, opp. idealism and nominalism	المذهب الواقعي أو الواقعية - ضد المذهب المثالي والمذهب الاسمي
Realism/naïve	مذهب الواقعية لساذجة
/critical	مذهب الواقعية النقدية
Relative, opp. absolute	نسبي - ضد مطلق
Relativism	المذهب النسبي - أو النظرية النسبية
Repression, see : suppression	كبت ( لا ارادي ) - انظر قمع
Responsibility	نبعة أو مسئولية
Revelation (see : inspiration)	وحي
Romanticism = sentimentalism	المذهب الرومانسي أو الابتداعي أو العاطفي ( في علم الجمال خاصة )
Satisfaction	اشباع أو ارضاء
Scepticism, opp. dogmatism	مذهب الشك
Scepticism/epistemological	مذهب الشك الاستمولوجي ( في نظرية المعرفة أو في إمكان العلم )
Scholasticism	مذهب المدرسين ( الفلاسفة الدينيين في العصور الوسطى )
Sciences/normative	علوم معيارية
/Positive	علوم وضعية
/Social	علوم اجتماعية أو انسانية
Scientism	النزعة العلمية المتطرفة
Selection / natural	الانتخاب الطبيعي
Self-evident-theory	نظرية البديهي أو الواضح بذاته
Semantics	السيمانطيقا ( وهي البحث في دلالة الألفاظ في الوضعية المنطقية )

Sensation	احساس
Sensationalism or sensualism (cf. empiricism and postivism)	مذهب الحسنيين أو المذهب الحسي قارن المذهب التجريبي والمذهب الوضعي
Sentimentalism (see : romanticism)	المذهب العاطفي
Situations	مواقف ( خصوصاً عند الوجوديين )
Social work	الخدمة الاجتماعية
Sociology cf Anthropolgy	علم الاجتماع - قارن علم الانسان
Socialism, cf. communism	الاشتراكية أو مذهب الاشتراكيين
Solipcism (see : idealism)	المثالية الذاتية
Somnambulism = sleep walking or noctambulism	
	السبات الانتقالي أو التجول اثناء النوم
Sophism (see : sufism)	مذهب السوفسطائية
	تحضير الارواح
Spiritual vision	نظرية الشهود ( في التصوف )
	الروحية أو المذهب الروحي ( انظر : المذهب المادي )
Spiritualism (see : materialism)	
Spiritualism/monistic	مذهب الروحية الواحدى أو القول بوحدة لروح
/phuralistic	مذهب الروحية المتكثرة أو القول بعدد الروح
Spontaneous generation	التولد التلقائى أو الذاتى
States	أحوال ( عند الصوفية )
Stations	مقامات ( عند الصوفية )
Statistics	علم الاحصاء
Stoicism	المذهب الرواقى أو فلسفة الرواقيين
Stoics	الرواقيون
Subjectivism opp. objectivism	مذهب الذاتيين - ضد مذهب الموضوعيين
Subjectivity (opp. objectivity)	الذاتية
Sublimation	اعلاء أو تسامى
Substance (opp. accident)	الماهية أو الجوهر ( ضد العرض )
Sufism (see : mysticism and cf. sophism)	مذهب التصوف
Supernaturalism (see : irrationalism)	
	مذهب القائلين بخوارق العادات أو اللاعقلين
Supression see repression	قمع - واد ( ارادى ) - انظر مذ كبت
Survival of the fittest	بقاء الاصالح
Syllogism (cf. deduction and Indication)	القياس
Symbolism	المذهب الرمزي
Sympathy	مشاركة وجدانية أو تعاطف
Syncretism	مذهب التلفيق
System = doctrine (cf. theory)	مذهب

System	نسق ( في المنطق )
Tautology	تحصيل حاصل
	نظرية الفائيين - ضد نظرية الحدسيين ( في الاخلاق )
Teleological theory, (opp. intuitional theory)	
Theory	المبرهنة ( في الرياضه - قضية تمت البرهنة عليها - انظر
(See : Theorem	نظرية ( لم تتم البرهنة عليها - انظر
Teleology = finalism	غائية
Telescope	المقرب التلسكوب
Testimony	شهادة الغير
Theism (opp. atheism)	مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة ( ضد الالحاد )
/Monotheism	مذهب التوحيد
/Polytheism	مذهب الشرك وتعدد الآلهة
/Panthemism	مذهب وحدة الوجود
Theology	علم اللاهوت أو الفلسفة الالهية
Theory of ideas	نظرية المثل ( عند افلاطون )
Theosophy	
	التصوف الاشراقي أو النظري (ضد العملي الذي يقوم على حياة التقشف والزهد ) وقبل : حكمة البية (مجمع)
Tradition	التواتر
Transmigration	مذهب تناسخ الارواح
Trigonometry	علم حساب المثلثات
Truth	الحق أو الصدق
Universal, opp. relative — particular	
	عام ( مطلق ) ضد نسبي - جزئي
Universal validay	الصدق المطلق ( لا يحده زمان ولا مكان )
Universality (see : generalization)	الشمول ( عند العقليين )
Utilitarianism = universalistic hedonism cf. Eudaimonism	
	مذهب المنفعة ( أو اللذة ) العامة
Values	قيم
/extrinsic or instrumental	قيم خارجية
/intrinsic	قيم باطنية ذاتية
/moral	قيم اخلاقية
/ultimate (see : ideals)	قيم مطلقة أو مثل عليا
Vienna (or Viennese) circle	مدرسة أو جماعة فينا





## كتب توفيق الطويل

### ( ١ ) تأليف :

- \* فلسفة الاخلاق : نشأتها وتطورها - الطبعة الرابعة - تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- \* مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق - تقوم بنشره دار النهضة العربية .
- \* جون ستورت مل ( من سلسلة نوابع الفكر الغربى ) تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- \* قصة النزاع بين الدين والفلسفة - الطبعة الثانية - تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- \* قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام - تقوم بنشره دار الفكر العربى .
- \* مسائل فلسفية ( بالاشتراك ) طبعة ثالثة - تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- \* مشكلات فلسفية ( بالاشتراك ) طبعة رابعة - تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- \* الفكر الدينى الاسلامى فى مائة العام الاخيرة - الجامعة الامريكية بيروت .
- \* قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة - الطبعة الثالثة - تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- \* العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى - تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- \* التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى - تقوم بنشره مكتبة الآداب .
- \* الشعرانى امام النصوصوف فى عصره ( من سلسلة اعلام الاسلام ) تقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- \* الاحلام فى الفكر الاسلامى - دراسة مقارنة - الطبعة الثالثة - تقوم بنشره مكتبة الآداب .
- \* النبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام ( من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية ) تقوم بنشره مكتبة الحلبي .
- \* أسس الفلسفة : الطبعة السابعة - تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- \* الفلسفة فى مسارها التاريخى - سلسلة كتابك - دار المعارف بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- \* الفلسفة والالهيات ( في كتاب تراث الاسلام The Legacy of Islam من وضع الفرد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن - تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- \* علم الغيب في العالم القديم : من وضع شيشرون - Ciero's Divination تقوم بنشره مكتبة الآداب .
- \* من تاريخ علم الاخلاق ( بالاشتراك ) من وضع هنرى سدجويك H. Sidwick استاذ الفلسفة الاخلاقية بجامعة كامبردج - تقوم بنشره مكتبة الخانجي .
- \* افلاطون والاكاديمية ( في كتاب تاريخ العلم ج ٣ - من وضع جورج سارتون Satron ) تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين بالقاهرة .
- \* الدين والفلسفة والتاريخ - ( فصل ) من وضع كليمانت وب C. Weg - مجلة الجمعية المصرية لدراسات التاريخة - المجلد الثالث ( العدد الثاني ) .
- \* المغنى للقاضي عبد الجبار تحقيق بالاشتراك ج ٨ في المخلوق و ج ٩ في التوليد .

( ج ) بحوث مطولة مسهبة :

- \* مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة - مجلة اساتذة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية .
- \* العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق - مجلة اساتذة كلية الآداب القاهرة ( ١٩٥٢ ) .
- \* فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربي ( بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على مولده . - الكتاب التذكاري الذي اصدره المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة .
- \* خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ( عالم الفكر أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٤ - مجلد ٢ عدد ٤ ) .
- \* لقطات علمية من تاريخ الطب العربى - عالم الفكر ( مجلد ٥ عدد ١ ) .
- \* القيم العليا في فلسفة الاخلاق - عالم الفكر مجلد ٦ عدد ٤ ( يناير - مارس ١٩٧٦ ) .

بخلاف ما للمؤلف من مقالات مؤلفة أو مترجمة



دار العماس للطباعة

شارع الجيش ت : ٩٣١١٠٤







